العدد الرابع والعشرون ذو القعدة - ذو الحجة - محرم ١٤٠٠ هـ

أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٠ م



إهـــــداء ٢٠٠٦

المرحوم الدكتور/ علي حسين كرار

القاهرة



فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد الرابع والعشرون ذو القعدة - ذو الحجة - محرم ١٤٠١ هـ
أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٠م

صاحب الامتياز ورئيس التحرير المسئول
الدكتور جمال الدين عطية

● ص.ب : ١١٩٤٢٩ بيروت ● سعر النسخة : ٥٠٠ ق.ل.
● مؤقتاً: ص.ب : ٢٨٥٧ الكويت ● الاشتراك السنوي : ٢٠ ل.ل.

محتويات العدد

كلمة التحريـــــر


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

التغيير الفوري والمرحلي
مراعاة الأولويات

تحدثنا في العددين السابقين عن موقف الإسلام من التغيير والثبات من ناحية المبدأ.

أما من ناحية التطبيق العملي، فإن الإسلام يوجه الأفراد والمجتمعات الى بعض الضوابط الهامة:

أ ـ التغيير الفوري أو التغيير على مراحل:

إذا كان موقف الإسلام «الاستراتيجي» هو التغيير الشامل الكامل، فإنه من الناحية «التكتيكية» يأخذ بالمرحلية منهجاً للوصول إلى أهدافه الثورية الشاملة. . .

ونجد لهذا المنهج تطبيقات كثيرة على كافة المستويات:

فعلى مستوى العقيدة ـ والتي يتصورها البعض مسألة حق أو باطل لا تتحمل الحلول الوسط ـ يوضح لنا القرآن الكريم:

قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم. . .

ويوضح لنا الرسول الكريم مستويات «الإسلام» و «الإيمان» و «الاحسان». . .

وعلى مستوى العبادات يوجهنا الرسول الى نفس المنهج:

إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى. . .

وعلى مستوى المجتمع:

من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان. . .

وعلى مستوى التشريع اعتمد الإسلام سنة التدرج في التشريع كما في تحريم الخمر والربا.

وجعل الاستطاعة بكل مظاهرها الجسمية والمالية والنفسية معياراً لهذه المرحلية حتى يرتبط العمل بالامكانيات فيؤدي الى النتيجة المطلوبة. . .

ما جعل عليكم في الدين من حرج

يسروا ولا تعسروا

ما خيرّ صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلّا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا.

وليست الأمثلة التي أشرنا إليها ـ وغيرها كثير ـ سوى تطبيقات لإتجاه إسلامي أصيل ينبغي مراعاته، مهما اختلفت الصور والتطبيقات في الحاضر والمستقبل عن الصور التي جاءت بها النصوص على سبيل المثال لا الحصر، وعن التطبيقات في صدر الإسلام أو على مدى تاريخه الطويل. . .

ب ـ مراعاة الأولويات:

وكما اعتمد الإسلام المرحلية منهجاً للتغيير، فقد اعتمد كذلك مبدأ «الأولويات» فالأمور في نظره ليست لها نفس الأهمية. . .

وكذلك الأحكام. . .

ومن المؤشرات الواضحة في النصوص الإسلامية على مبدأ الأولويات والحث على مراعاتها نظام الحوافز المتمثل في حساب الحسنات والسيئات واعتبارها وحدات حسابية تقاس بها الأعمال الخيرة والشريرة، وتتفاوت النظرة إليها وفقاً لعدد ما يحتسب لها من حسنات أو سيئات، بل إن العمل ذاته تحتسب له حسنة واحدة في ظرف وتحتسب له عشر حسنات أو أضعاف ذلك في ظروف أخرى. . .

لذلك كان طبيعياً ـ حتى تنضبط الشريعة ـ أن يصنف الفقهاء مقاصد

الشريعة ويرتبوها افقياً وفق أهمية كل منها إلى حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال. . .

كما رتبوها رأسياً وفقاً لدرجة الأهمية الى الضروريات والحاجيات والتحسينيات. . وكان طبيعياً كذلك أن تصنف الأحكام الشرعية وفقاً لدرجة مطالبة الشارع بها وتشديده عليها إلى محرم ومكروه تحريماً ومكروه تنزيها ومباح ومندوب وواجب وفرض. . .

وقد اقتضى تنظيم العلاقة بين المقاصد والأحكام مع مراعاة ترتيب أهمية كل منها أن توضع بعض الضوابط لضمان مراعاة الأولويات، ومن هنا وردت الضوابط التالية:

درء المفاسد أولى من جلب المصالح

الضرورات تبيح المحظورات

الضرورات تقدر بقدرها

ما أبيح لضرورة يحرم بزوالها

الحاجات تنزل منزلة الضرورات

وغيرها كثير. . .

كما أن تاريخ صدر الإسلام حافل بالحالات التي يوقف فيها تنفيذ حكم إسلامي لانتفاء الحكمة منه في ظرف معين أو لعدم توافر الظروف الملائمة لتطبيقه كما حدث في ايقاف حد السرقة عام المجاعة وفي ايقاف سهم المؤلفة قلوبهم وغيرها كثير كذلك. . .

جمال الدين عطية

صدر حديثاً

همع الهوامع

في

شرح جمع الجوامع

للإمام جلال الدين السيوطي

المتوفى سنة ٩١١ هـ

الجزء السابع

الفهارس التحليلية للكتاب

ساعدت جامعة الكويت على نشره

تحقيق وشرح

الدكتور عبد العال سالم مكرم
أستاذ النحو العربي بجامعة الكويت

دار البحوث العلمية
ص.ب. ٢٨٥٧
الكويت



الحضارة الإسلامية

أسسها الدينية ومميزاتها ومكانها بين الحضارات العالمية

د. محمد عبد الهادي أبو ريدة **

تمهيـــد

الحضارةُ مفهومٌ واضحٌ مقابلٌ، في اللغة والاصطلاح العربييْن، للبداوة، وحياةُ الحضارة هي حياةُ الإنسان الذي يستعمل فكره وخيالَه ويديْه وما يصنع بهما لترقية ذاته وأُمور حياته وترقية البيئة التي يعيش فيها، ولا يمكن تعريفُها بأحسنَ من ذكر مظاهرها.

ويمكن أن نقول «حضارة» أو «تحضُّر» بالمعنى المتقدم، وأن نقول «مدنيّة» أو «تمدُّن»، بمعنى الحياة في مدينة يشيدها الإنسان ويهيىء فيها لنفسه مظاهرَ التحضر. واللفظ الأوروبي الذي يقابل لفظ مدنية مشتقٌ أيضاً من اللفظ الذي تسمى به المدينة.

وكلُّ ذلك صنع الإنسان وإنشاؤُه في مقابل حياة «الطبيعة» أو «الفطرة».

---

* قدم هذا البحث إلى المؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنة النبوية ـ الدوحة ١٤٠٠هـ.

* * الأستاذ بجامعة الكويت.

وإذا كان بعضُ المحدثين يعرِّف الحضارة بمعناها الواسع، كما فعل الأنتروبولوجي الانجليزي تيلور E. B. Tylor (ت١٩١٧) بأنها «ذلك الكُلُّ المركب الذي يشمل المعرفةَ والاعتقادَ والفن والأخلاق والقوانين والأعراف وكلَّ القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع»[1]، فإن ابن خلدون (ت٨٠٨هـ - ١٤٠٦م). قبل ذلك يذكر عبارة «الاجتماع الإنساني» ويقول إنه «عمرانُ العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحُّش والتأنُّس والعصبيات وأصناف التغلُّبات للبشر بعضِهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من المُلْك والدُوَل ومراتبِها وما يَنْتَحِلُهُ البشرُ بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك في العمران بطبيعته من الأحوال»[2].

والمقابلُ الأوروبي للفظ الحضارة أو المدنية هو على سبيل المثال كلمة Civilization الإنجليزية أو كلمة Kultur التي يميل اليها الألمان ويرون أنها أقرب للحضارة المعنوية الخاصة بتنمية الإنسان وتلبية حاجات إنسانيته.

* * *

روحُ الحضـــارات

لكل حضارة روحٌ تسرى فيها وطابَعٌ عامٌّ يميِّزُها ومظاهرُ تتجلى فيها، وكلُّها مستمدةٌ من تصوُّر أهلها للوجود والكون والحياة والقيم ومن تكوينهم كأمةٍ لها خصائصُها الحسّية والمعنوية ومن شعورهم بذاتيتهم ورسالتهم في الحياة، ومن ظروف حياتهم ومكانهم في التاريخ.

---

(١) في كتابه : الحضارة البدائية Primitive Culture الذي ظهر عام ١٨٧١.
(٢) المقدمة : فاتحة الكتاب الأول.

والأمم تتشابه وقد تتباين، في روحها ومواهبها وفي عمل من أعمالها، وحضارتُها تتشكل بعوامل ترجع الى طبيعة الأمة وظروفها، وقد يكون في ذلك توجيهٌ من مصدر أعلى، هو الذي يدبِّر الكونَ ويوجِّه الإنسانَ فيه.

ونحن عندما نتأمل في الحضارات الكبرى نجد أنفسنا أمام تنوع لا حدود له، ونكتفي بذكر بعض الأمثلة:

هناك حضارةٌ أخروية في الروح الدافعة لها، لكنها علمية فنية في مظهرها ووسائل التعبير عن ذاتها (حضارة مصر القديمة).

أو حضارة تنظيم اجتماعي بحسب مبادىء العدالة والمحبة الإنسانية وارساء العلاقات الاجتماعية المتعددة على أسس أخلاقية وتربية الإنسان من طريق التنوير الفكرى والإرشاد إلى القدوة الحسنة، وهذا من غير أن يكون هناك بحثٌ عقلي حول حقائق الأشياء أو اتجاهٌ إلى تصورات ميتافيزيقية، لكن مع عدم الجهل بكائن أعلى كامل عادل هو المشرف والرقيب على الناس وأعمالهم، ومع تصور لما يسمى «روح الإنسانية»، أعني ما يقابل لفظ «المروءة» عند العرب القدماء، وتصور لشمائل «الإنسان الرفيع»، وهي تقابل شمائل «الفتى» أو «الفتى السيد» عند العرب أيضاً (الفلسفة الصينية القديمة كما يمثلها كونفوشيوس مثلاً).

أو حضارة تسري فيها روح التشكك في هذا العالم، فترى أنه «وَهْم»، كما ترى في الوجود الإنساني نفسه شراً وألماً، وترسم الطريقَ للخلاص منه- وهذا مع تصورات يكتنفها الغموضُ، من قبيل القول بالتناسخ، بمعنى تنقل النفس الفردية في شتى الصور الى أن تتخلص من وجودها، أو القول بما يسمى «وحدة شاملة» وراء الأشياء، على الفرد أن يحارب فرديته وإرادة الحياة في نفسه لكي يفنى فيها، وهذه هي حالة الفناء التي تسمى النرڤانا- ونحو ذلك من تصورات في الفلسفة الهندية، ومن الواضح أنها بوجه عام تصوراتٌ لا تشجِّع على

الفاعلية وعلى احتمال العبء الضخم الذي ينهض به من ينشىء حضارة.

أو حضارة شعب مفكر مرهف الحس والروح، يريد من طريق الاستنباط الفكرى أن ينشىء تصوراً عقلياً للكون ولتنظيم الحياة، لكن مع شيءٍ من النزعة الخيالية أو الفنية الشعرية وتصور الأشياء قياساً على الأمور الإنسانية، مع تبرير فكرة «الحقيقة» و«الفضيلة الإنسانية» ومع طموح إلى شمول الإنسانية بمثل أعلى فكري وإنساني- وكل ذلك بالاستناد الى ما في فطرة الإنسان من عقل وضميـر (الحضارة اليونانية).

أو حضارة شعب عملي طموح شديد المراس يتميّز بروح الإقدام ويربىّ نفسَه على احتمال المشقة، كما يتميّز بروح عسكرية وبتنظيم الحياة بالقانون والسيطرة الواسعة النطاق، لكي يسود الشعوبَ بسلطانه ويفرضَ السلام ويقهر الجبّارين، كما يزعم قادتُه[1]. وإلى جانب أنها حضارةُ سيادةٍ فهي حضارةُ قوة مادية واستغلال، وهذا مع بروز مفهوم الرجولة Virtus الذي يقابل مفهوم «المروءة» أو «الفتوة» عند العرب القدماء.

أو حضارة شعب يعيش على الفطرة، في حلٍّ وترحال، وفي صراع، يتغنّى بالحرب والحبّ ومآثر الآباء، وله حكمته في الحياة وفضائلُه ومثُلُه العليا ونظامٌ من القيم الإنسانية والاجتماعية، يدرك معنى الإنسانية، فيعبِّر عنه «بالمروءة» أو «الفتوة» وما ينطوي فيها من خصال الشجاعة، والصبر والتجلد أمام ضربات القدر، والكرم ونصرة الضعيف وإغاثة الملهوف ومن صفات القوة مثل إباء الضيم والحَمِيَّة والأنَفَـةَ والشعور بالعزّة والطموح الى المجد، رغم الشعور بزوال هذه الحياة وانتهاء خيراتها- هذا مع شعور بوجود إله هو الرقيبُ والعدو للغادر والشرير، لكن من غير معالم حياة دينية- وهذه هي حضارة أهل البادية في

---

(١) عبد اللطيف أحمد علي: التاريخ الروماني من تأسيس المدينة حتى بداية الثورة- مكتب كريديه إخوان، بيروت ١٩٧٤.

الجاهلية، وهي رغم بساطتها حضارةٌ إنسانية لأنها طبيعية، مستمدَّةٌ من عقل الإنسان وشعوره وما توحيه إليه أحداثُ الحياة من مفهومات وأحاسيس، من غير ميتافيزيقي ولا تفكير في أُمور متعالية.

أو حضارة تريد منذ قرون أن تقوم على التمرد على السلطة في كل شيء، وعلى النقد للمعرفة الى حد الشك والانطلاق في التفكير حتى الوصول الى أكثر التصورات تعارضاً، وهي تريد التجديدَ والتغيير المستمر، وتتطور حتى تتدخل في القوانين التي تحكم الأشياء، مع الاستعانة بالعلم وتطبيقاته لتسخير قوى الطبيعة، وتنظيم أمور الحياة على نحو آلي دقيق، عملاً بالشعار الذي وضعه منذ أوائل العصور الحديثة الفيلسوف الانجليزي فرانسيس بيكون Francis Baconne (ت١٦٢٨م)، وهو قوله Scientia est Potentia العلم قوة، وقوله Natura Parendo vincitur يمكن اخضاع الطبيعة باطاعتها، لكن مع اهتمام بالإنسان وحقوقه وحاجاته ورفاهيته وحريته، غير أن هذا الاهتمام يتضارب في مظاهره ووسائله، بين ما يشبه الحجر على الإنسان من كل وجه- وبين اطلاق حريته ليفعل بنفسه ما يشاء، حتى يمكن أن يضرَّ غيرَه، أو يهلكَ نفسَه، وهذا كله بحسب اختلاف النظم والايديولوجيات والأهداف، مما أدى الى تكتلات تعتدّ بالقوة المادية وتهدِّد بانفجار قد يدمر الحضارة ومن أنشأها (الحضارة التكنولوجية الأوروبية الحديثة التي لا يسير فيها التقدم المعنوي الروحي والخلقي للإنسان، موازياً للتقدم المادي، ويتنبأ لها بعضُ مفكريها بالانهيار).

هذه نماذج لحضارات لا تتحدث حديثاً خاصاً عن أنها تصدر عن رسالة محدَّدة تعينها الإرادة الحكيمة العليا، حيث يكون إنشاء الحضارة تكليفاً من تلك الإرادة وأمانةً مقدسةً عُهِدَ بها إلى الإنسان، وهو مسؤول عنها في حياة مقبلة:

وتاريخ الحضارات يدل على أن من بينها حضاراتٍ محليةً مقفلةً لا تتجاوز- أو لا تريد أن تتجاوز- حدودَ بلادها، وحضارات تندفع نحو الفاعلية والتوسّع،

حضارات قوة في خدمة الفكر، وحضارات قانون في خدمة القوة، حضارات عملية أخلاقية، وحضارات زهد ميتافيزيقية۔ وهذا واضح مما تقدم.

وهناك نماذجُ لحضاراتٍ متصلة بالديانات المنزلة الثلاث المعروفة، ولكل منها صبغتُها ومجرى تاريخها وتأثيرها في غيرها ومصيرُها المقدر لها

ونحن لا نريد التعرض هنا لروح الحضارة اليهودية أو النصرانية، ولا لما لكل منهما من مميزات، لكننا نحب أن نلاحظ أنه رغم اشتراك هذه الديانات الثلاثة في أمور جوهرية، مثل الإيمان بالخالق الواحد الذي أبدع هذا العالم وأن الإنسان كان في حياة سابقة على حياته على الأرض، ثم جاء إلى هنا بعد معصية، لكن عنايةَ الله ترعاه بالإرشاد، والأرضُ وما عليها تحت سلطانه، وهو مسؤول محاسب في حياة بعد هذه الحياة.

لكن الأديان الثلاثة تختلف في الكثير حول محتوى هذه الأمور وتصورها وتختلف في الوضوح والتحديد في كثير من النقط والمفهومات، وتختلف في الروح ومنهج الوصول الى المعرفة، وإلى الأمان أيضاً من طريق الاعتماد على العقل والعلم، وتختلف في تصورات شتى خاصة بأمور هذه الحياة والحياة التي بعدها.

وفي ضوء هذه الاعتبارات نحب أن نقصر كلامنا عن الحضارة الإسلامية من حيث الأسس الدينية التي قامت عليها ومن ناحية مميزاتها ومكانها بين حضارات العالم.

ومن الطبيعي أن تكون هناك علاقةٌ وثيقة بين الأُسس التي يقوم عليها أيُّ تصور شامل للأشياء يعتنقُه الإنسان وبين تشكيله للحياة حوله وتشكيله لحياته فيها۔ والعلاقةُ هنا بين الدين المنزل ونظام الفكر والحياة الذي جاء به وبين الحضارة التي تنشأ عنه.

ومن أصوب ما قيل في هذا الباب عباراتٌ افتتح بها يوسف هِلْ، في كتابه

«حضارة العرب» Die Kultur der Araber ، الفصل الخاص بالرسول محمد عليه الصلاة والسلام، وهي قوله:

تتّسم الأديان كلُّها بأنها تطبع تاريخَ الإنسانية بطابعها، والمؤسسون والأنبياء والرسل لهم نصيبُهم في حضارة عصرهم وشعبهم. غير أنه لم يتهيأ لأية ديانة ألْبَتَّةَ أن تصير دفعةً أولى، وعلى نحو سريع ومباشر، لحدوث تغيراتٍ حرّكت الدنيا كما صار الإسلام، وكذلك لم يتهيأ لمبلِّغ دين، إلى المدى الكامل، أن يصبح سيدَ عصرهوشعبه كما أصبح محمد (عليه الصلاة والسلام). ولذلك فإنه من المستحيل كليةً أن ندركَ تطوّر الشعب الذي صار بفضل الإسلام حاملاً للحضارة وناشراً لها، ومن غير أن نعرف التعاليم التي كانت تقودُه، وأيضاً، فإنه، بالنظر الى خصوصية التاريخ الأول للإسلام، يستحيل فصلُ تعاليمه عمن جاء بها، فالعلاقة بين الشخص والتعاليم، وبين التعاليم والسياسة، وبين السياسة والتقدم الحضاري، هي، في بناء الإسلام، كالعلاقة بين الحامل والحِمْل. ولذلك يتحتم بيانُها بعضها إلى جانب بعض وفي علاقة بعضها ببعض (نقلاً عن الأصل الألماني، ص ٢٥ ـ ٢٦، طبعة ليبتزج ١٩١٩).

تكلم الكثيرون عن حضارة الإسلام، وبعضُ المؤلفات فيها يكرر البعضَ، وسيجدُها القارىء في آخر هذا البحث.

ومع أن الكاتب المسبوق لا بد أن يتكلم كما تكلم من سبقوه إلا أني لا أجد كبيرَ جدوى من تكرار ما قيل تماماً، وأحب أنْ أشير إلى أمور في الإسلام قد لا يتبادر إلى الذهن كيف كان تأثيرُها في حضارته الرائعة العجيبة من حيث الأساس والمميزات.

عناصر البناء الحضـــاري:

وقبل الدخول في ذلك يحسن أن نلاحظ أن كلَّ بناء حضاري يحتاج إلى أساس من فكر أو إيمان، وهو روح الحضارة، وإلى مؤمن بالفكر يحمل روح

الحضارة ويشرع في البناء أو، على الأقل، يهيىء له الظروف، كما لا بد من مناسبة وتعاون في التنفيذ.

والإسلام نفسُه بجميع جوانبه أساس للحضارة الإسلامية، والمؤمنُ بروحها الذي شرع في البناء هو الأمة العربية، والمنفِّذ هو الأمة الإسلامية الكبرى ومن اندمج فيها من أهل الديانات والمذاهب الأخرى، والمناسبة هي خروج الأمة العربية ومعها الإسلام واللغةُ العربية وخصالُ العروبة الى مسرح التاريخ العالمي الكبير ولقاؤها مع الحضارات الأخرى.

الأساس الإسلامي:

أشرنا إلى وجود فوارق بين الديانات الثلاثة، رغم اشتراكها من الناحية العامة في أمور جوهرية.

ومن السهل على من ينظر في هذه الأديان أن يلاحظ انفرادَ الإسلام بأمور كثيرة مميِّزة قد يكون أَوَّلُها مفهومَ التسمية التي سُمِّي بها والتي تَسِمُ الدينَ والتدينَ بمعناها المطلق.

مفهوم الإسلام وتأثيره:

الإسلام هو «الإسلام لله»، إسلام الذات من وجوه شتى، لا بمجرد الطاعة والانقياد وحسب، بل، وخصوصاً، بالاستجابة لأمر الله اختياراً، مع الصدق والإخلاص في ذلك وتبرئة العقل والقلب من كل شوائب الشرك، ومع منتهى التعظيم والإجلال والمحبة لله، بحيث يكون للإسلام، في الظاهر، سلوكاً، وفي الباطن، حالاً وصبغةً، ومن طريق هذه التسمية وصل الدين والتدين إلى المفهوم والتعبير عنه معاً.

وإذا كان الإسلام هو الموقفُ الفكرى والنفسي للإنسان، فهو موقف جميع المخلوقات. فالكونُ كلُّه بسمٰواته وأرضه وغيرها مُسْلِمٌ لله، والمخلوقات كلُّها ساجدةٌ لله. وهي مسبِّحة بجلاله وبحمده بلسانٍ واحد.

ولا شك أن هذا يهيىء الفكر للتصور الكلي للعالم، وهو من مميزات العلم والفلسفة.

وفي الإسلام أمورٌ كثيرة تعمّقت في عقل المسلم وقلبه، وكان لها تأثيرُها في طريقة تفكيره وتصوره للأشياء، وكيفية استعمالها وتجلّت في سلوكه في نفسه وإزاء ما حوله، من شتى الوجوه.

حـب المعرفـة:

من ذلك ما غرسه القرآن في روح قارئه من حب المعرفة، بفضل ما جاء في «الكتاب الحكيم» من إشادة بالعلم ورفعٍ لشأن العلماء وتعظيمٍ للحكمة ومن أُوتيها، ومن حثٍّ على النظر في هذا العالم وآياته والنفس الإنسانية وأسرارها، مع ترك التقليد للموروث من غير بحث وتجنب الحكم بالظن والهوى، ومع الاهتمام بطلب العلم اليقيني والمطالبة بالدليل والبرهان، على أساس أن الإنسان مسؤولٌ عن حواسه وعقله وعما يعتقد أو يرى من آراء.

ولا شك أن حضارةَ الإسلام العلمية والفلسفية ترجع، في الباعث عليها وفي كثير من أصول المعرفة ومنهج تحصيلها، الى توجيهات القرآن. وقارىءُ كتب العلم عند المسلمين، على تنوع ميادين بحثهم واختلافها، يلاحظ أنهم اتخذوا من آيات «الكتاب الحكيم» باعثاً وحافزاً، وأفكاراً قائدة لهم، أو أدلةً وسنداً لوجهات نظر علمية أو فلسفية. وكان هذا شأن علماء الإسلام قديماً وحديثاً، وهو يزداد مع زيادة المعرفة والتعمق فيها، ويُلاحَظ واضحاً في جميع البلاد الإسلامية في نهضتها العلمية الحاضرة.

بل إن العلماء الأوروبيين قد لاحظوا أخيراً هذا الفرق بين الإسلام وغيره، وكيف أن العلمَ في الإسلام قد انبثق من القرآن سواءٌ من حيث المنهج- وهو

منهج حسي- عقلي، لأن الله يأمر باستعمال الحواس والعقل معاً- أو من حيث موضوعات البحث[1].

ونحن، بعد هذا، لا نحتاج إلى التنبيه إلى أن كثيرين من الأوروبيين الذين كتبوا عن حضارة الإسلام لم يتفطّنوا إلى ذلك، رغم معرفتهم التاريخية الواسعة بحضارة الإسلام ومشاهدتهم لمعالمها، وذلك لأنهم لا ينظرون في الغالب إلا إلى المظاهر، ولا يذهبون إلى الأُسس والبواعث الأصيلة.

التوحيدُ وتأثيرُه:

إن الإسلام، في حقيقته، دينُ الإيمان بالتوحيد الخالص الذي لا تشوبه شائبة، فالله هو الخالق الذي لا خالقَ غيرُه، «بيده ملكوتُ كلِّ شيءٍ»، خلَق كلَّ شيء «بالحقّ» أي بحكمة وقانون، وهو دينُ الإيمان بالتنزيه الكامل لله عن كل مشابهة لما يعرفه الإنسان أو يتصوره، والله يدبر هذا العالمَ بالحكمة والرحمة المحيطة بكل شيء. ومفهومُ الألوهية في الإسلام، كما يتعقله المؤمنُ المفكر، في ضوء ما ذكره القرآن لله من صفات الكمال والجلال والإكرام والجمال، هو أعلى مفهوم في العقل، بل فوق كل ما يخطر له.

والمفهوماتُ العالية والمسائل الكبرى ترفع مستوى المفكر ومستوى تفكيره، ولا شك أن التوحيد الإسلامي، إلى جانب سموه بالفكر الى التصور الموحَّد للأشياء ونظامها، قد ارتفع بالفكر الى مستوى التجريد والعلو عن الحس والمحسوس، وبذلك هيّأ عقلَ المسلم للقدرة على تحصيل نظام من التصورات المجردة التي هي من مميزات التصور العلمي والفلسفي، لأن قوانينَ العلم- وكذلك الفلسفة- ليست إدراكاً مباشراً للأشياء بل تصوراً مجرَّداً

---

(١) هذا ما نجده عند الطبيب العالم الفرنسي موريس بوكاي في كتابه عن التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث- انظر المراجع.

لها يستخلصه الفكرُ بنشاطه الخاص وينظر للأشياء ويتصرف فيها من خلال ذلك.

وعلى أساس الإيمان بالإِلٰه الواحد الحق الذي يُمْسِكُ بقدرته نظامَ السمٰوات والأرض، والإيمان بالدين الذي جاء من عنده مُحْكَماً بأدلته وبرسالة الإنسان على الأرض، كان من الطبيعي أن تلتقي عقولُ المسلمين وقلوبُهم على عبادة الله وأن تتضافر إراداتهم على عمران الدنيا وإنشاء الحضارة فيها، في ضوء الإرشاد الإلٰهي. فقد كان الإيمان هو أساس الحضارة، وهذا لا يحتاج إلى دليل، وروح الإسلام ساريةٌ في حضارته، وقد لاحظ هذا باحثون من غير المسلمين، فيقول أحدهم في حديثه عن حضارة المسلمين إنها «كانت حضارة متكاملة في ذاتها، لأن طرازها اتخذ صورته من الفاعلية الخلقية لإجماع المسلمين على عقيدتهم، وتتجلى في نُظُمهم تلك السماتُ المميِّزة لعقيدتهم»(١).

كلام القرآن عن الكون وتأثيره:

نظر الإنسانُ في هذا العالم الباهر واضطربت في أمره أفكارُ البشر، بين من زعم أنه وَهْمٌ، ومن رآى أنه واقعٌ أزلي أبدي، ومن تصور أنه في جملته كائنٌ حيٌّ هائل، ومن عبد بعض ما فيه أو نظر إليه نظرة تقديس فنية شعرية.

أما بحسب القرآن فإن هذا العالَم الذي نشاهده واحدُ من عوالم كثيرة، هو «عالمُ الشهادة» أي العالم المدرَك بالحواس أو «عالم المُلْك»، وهو علامة كبيرة، كما يدل على ذلك لفظ «عالَم»، وصنعٌ بديعٌ يتجلى فيه الإتقان والجمال، ويدل على القدرة التي أبدعته والحكمة التي صدر عنه والعناية الشاملة لكل شيء فيه.

---

(١) راجع مقدمة كتاب ج. أ. وليامز، وهو مذكور في المراجع.

والقرآن يشير إلى تعدد العوالم، ولذلك يذكر علماء المسلمين إلى جانب «عالم الشهادة»، عوالم أخرى ويسمونها بأسماء لها دلالتها.

والعالَم كبير جداً بحيث أن كلَّ المجموعات الكوكبية والنجومية الهائلة التي نرى بداياتها ويعجز خيالُنا عن تصور الأرقام الدالة على امتدادها، عبارةٌ عن «زينة» لما يسميه القرآن «السماءَ الدنيا».

وكلُّ شيء في هذا العالم له «بَخَلْقُه»، وقد خُلق «بالحقّ»، وله «أجلٌ مسمًّى»، بمعنى أن له طبيعتَه وقانونَه وأنه داخلٌ تحت مفهوم الزمان، بل إن ما نسميه الزمان عنصرٌ في بنية المخلوقات، وهو «مدة» وجودها المحدَّدة لها.

وبيانُ القرآن لتكوين هذا العالم ليس على صورة القصة، كما في غير القرآن من كتب الأديان السابقة، بل على سبيل قضايا حول وقائع وحوادث محدَّدة، مع ذكر أحوال وطبائع ووقائع زمانية والإشارة الى الفعل الإلٰهي الخلاق (مثلاً س٤١/ فصلت/ ٩ـ١٢).

والعالم بناءٌ متين، وهو ليس كرةً محدودة مقفلة على ما فيها، بل عالمٌ لا حدود له، وَيؤْخَذ من آيات القرآن أن حجمه في ازدياد.

﴿والسماءَ بنيناها بأيْدٍ، وإنَّا لموسعون﴾ [س٥١/ الذاريات/ ٤٧].

وقد فهم المفسرون أن السماء تتسع. ولا بدَّ أن يكون هذا العالم الذي نشاهده، بل نظامُ الخلق كله، في ازدياد، لأن قدرة الله المبدعة لا نهاية لها ولا لما يمكن أن يصدر عنها من مخلوقات، وهو سبحانه وتعالى دائمُ الإبداع والخلق والتدبير والعناية ﴿كلَّ يَوْمٍ هُوَ في شأن﴾ [س٥٥/ الرحمن/٢٩].

وإذا كان الله هو مبدع العالم فهو الذي يُمْسِك بقدرته الشاملة نظامَه.

والقرآن ينبه الى جوانب في هذا العالم لكي يجعلها الإنسان المفكر موضع دراسة، فيشير إلى الكمّ والمقدار وإلى الهيئة والتركيب والوظائف (مفهوم

الكيف) وإلى الطبيعة والقانون (مفهوم «الخَلْق» و«الخلق بالحق») والحتمية التي تسود نظام الكون المادي (مفهوم التسخير)، وإلى أن قوانين أشياء هذا العالم ليست واجبة في ذاتها وأن وجود هذا العالم نفسه متوقفٌ على إرادة القدرة المبدعة له ـ وكل هذا يؤكده العلمُ الحديث.

وإذا كان القرآن يشير إلى الظاهر المتبادر تحت المشاهدة فإنه ينبه إلى المجهول وراءَ ذلك مما لم يصل إليه علمُ الإنسان أو لم تدركه حواسُّه.

وفي آيات القرآن مادةٌ غزيرةٌ حولَ كل ما يقع تحت الحس من هذا العالم وما يجول في الفكر وأعماق النفس.

فإذا تفطنا إلى ما في القرآن حولَ المعرفة ومنهجها الحسي ـ العقلي ـ وإلى ما فيه من تنبيه إلى ظاهرات الطبيعة الكبرى وإلى أدق ما فيها وإلى الأمر بالنظر والاستدلال أدركنا أن «الكتاب الحكيم» قد وضع العقل أمام مهمة استقراء علمي على مستوى الكون.

وأيضاً إذا راعينا ما جاء في القرآن في مواضع شتى من أن الله قد سخر للإنسان ما في السماء والأرض جميعاً وأنه مكّن للإنسان في الأرض وذلّلها له وجعل له فيها معايش وَمُسْتَقَراً، مؤقتاً على كل حال، أدركنا غرضَ القرآن، وهو أن يستخدم هذه الطبيعة في مصالح حياته.

وبذلك فتح القرآن أمام الإنسان طريقَ الاستدلال لمعرفة صانع الأشياء سبحانه وطريقَ العلم الطبيعي، لكي يعرف الإنسان طبائعَ الأشياء وقوانينها ثم يستعملها في مصالح حياته.

ولا حاجة بنا هنا إلى ذكر تنبيهات القرآن وإشاراته التي من شأنها أن تؤدي الى تصورات بل نظريات علمية من أعلى مستوى.

ويكفي أن نشير إلى أنه إذا كان الإسلاميون قد نقدوا المعرفة العلمية التي وصلت إليهم وجدّدوا المعرفة، فوصلوا إلى معارف جديدة، بل وضعوا علوماً

بأكملها لم يسبقهم أحدٌ إليها، بفضل وضعهم منهج البحث الاستقرائي على مستوى ملاحظة السماء وما فيها وعلى مستوى دراسة ما على الأرض بالمشاهدة والتجربة، فإنه لا شك أنهم كانوا يعلمون بما استقر في طريقة تفكيرهم من النزعة العلمية التي تتضمنها توجيهات القرآن .

كـلام القرآن عن الإنسـان:

وإذا نحن تأملنا ما جاء في القرآن عن الإنسان وجدنا نظريةً كاملة متماسكة شاملة للإنسان من جميع النواحي في وجوده وحقيقته ورسالته.

وجودُ الإنسان مرتبةٌ خاصةٌ بين المخلوقات، وهي أعلى المراتب، في الإنسان نفحة إلٰهيةٌ، والله أفردَه بعلم من عنده، وجعل له كرامتَه بين المخلوقات وجعله «خليفة»، في الأرض لكي يعمرها بفضل العلم بخالقه وحكمته من وجوده ومعرفة الحق والحكم بالعدل وإفاضة الخير والرحمة. وقد أعدّه الله لرسالته على الأرض هناك في عالم آخر. والمتأمل لمسألة حياة الإنسان في الجنة والأمر والنهي هناك، ثم النسيان والمعصية والتوبة يلاحظ أن ذلك هو الإعداد لحياة الإنسان على الأرض، وهي ليست أمراً عارضاً، بل أمراً مرسوماً في الخطة الحكيمة للخلق، والله قد أَعْلَمَ بها ملائكته مقدماً: ﴿وإذْ قال رَبُّكَ للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفةً﴾ [س٢/ البقرة/ ٣٠-٣٨).

فالإنسان جاء إلى الأرض صاحب أمـانـة عَهِدَ اللهُ بها إليه، هي عمرانُ الدنيا والتمتع بخيراتها بالحق والعدل، وهذا هو مفهوم الحضارة الإنسانية.

ولقـد أمـر الله، إلى جانب عبادته، بالعمل الدنياوي الذي هو بحسب الإسلام عبادةٌ أيضاً، بحيث لا يهمل الإنسان العملَ في عمران الدنيا، حتى لو قامت الساعة، وكان في يده فسيلةٌ عليه أن يغرسها، لوجب عليه أن يُتِمَّ عملَهُ، كما أمر بذلك رسولُ الإسلام عليه الصلاة والسلام.

فإذا تَفَطَّنّا إلى أن الإنسان جاء مُعَدّا لحياته هنا، بعد أن تلقى الأمر وأخطأ

وتاب، أدركنا انه جاء بلا عُقَدٍ ولا مشكلات، لأن هذه هي طبيعة حياة الإنسان وطبيعةُ بناء الحضارة على الأرض، لأن الحضارة اجتهادٌ إنساني وسط المعاناة، وإمكان الخطأ مع إصلاحه والاجتهاد في التقدم المستمر في طريق الخير.

ويستطيع الإنسان أن يكون فخوراً برسالته وأن يُقْبِلَ عليها متفائلاً واثقاً، مستعداً للكفاح والجهاد. حتى إذا أدى رسالته عادَ إلى عالَمه، وهكذا يلتقي آخر حياة الإنسان بأولها في انسجامٍ جميل تخلّله الكفاح وانتهى بالفوز.

ولذلك، وبهذه الروح، أقبل المسلمون، يمثلهم كبارُ خلفائهم وحكامهم، على عمارة الدنيا، فكان لحضارتهم عظمتُها وشأنها في تاريخهم وتاريخ بني الإنسان.

القيم في القرآن: الحق والخير والجمال.

نظام القيم العليا أهمُّ ما تتسم به الحضاراتُ الراقية الكبرى، وهي معاييرُ ننظر في ضوئها إلى تقدير الأشياء.

وإذا كان الحق هو مدار القرآن: الحق في الوجود، وهو الله تعالى، والحق في المعرفة، وهو العلم بالأشياء والكلام عنها كما هي، فإن القرآن يدور أيضاً حول الخير، بمعناه المطلق، وهو الله تعالى أيضاً، وبمعانيه الأخرى، أعني، خيرات الفكر وخيرات الحياة على تنوعها.

والقرآنُ ينبه أيضاً إلى الجمال في هذا العالم، إلى جمال السماء بنجومها وكواكبها، وجمال الأرض بزينتها، وجمال ما صنع الله من مخلوقات قد لا ندرك جمالها بحسب معاييرنا السطحية، لأن الله قد «أَحْسَنَ كلَّ شيءٍ خَلَقَهُ»، وهو «صُنْع الله الذي أَتْقَنَ كلَّ شيء».

فأما عن محبة الحق فقد كان طلبُ ديدنَ علماءِ الإسلام، ويكفي أن نذكر قول الكندي، أول فلاسفة الإسلام: «وينبغي لنا أن لا نستحيَ من استحسان الحق واقتناء الحق من أيْنَ أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم

المُباينة لنا، فإنه لا شيء أولىٰ بطالب الحق من الحق، ولا أَحَدَ بُخِسَ بالحق، بل كلٌ يُشَرِّفُه الحق»[1]

وأما الخير فقد أقبل المسلمون في حضارتهم على خيرات الفكر بطلب العلم، وعلى خيرات الروح بالعبادة الى حد الزهد والتصوف الرفيع، وعلى خيرات الدنيا فأخذوا منها ومن زينتها بأوفى نصيب وتفننوا في ذلك.

وأما الجمال فقد هاموا به: فالصوفية والشعراء الصوفيون تغنوا بحب الله وجلاله وجماله في تعبير رائع، وأهلُ الدنيا زيَّنُوها بكل زينتها، وكان الجمال الخلّاب من سمات الحضارة الإسلامية في شتى جوانبها، وهذا دعى أهلَ أوروبا، وهم في تخلفهم وحياتهم الخشنة، إلى الاستمتاع بحضارة الإسلام، سواءٌ من ذلك جمال فنونها الجميلة أو جمال المظهر الإنساني أو جمال اللذات الحسية.

حامل روح الحضارة، بانيها ومنفِّذها:

أما الحامل الأول لروح الحضارة الإسلامية فهم العرب، بما لهم منذ أول أمرهم من حماس طبيعي وعُلُوٍّ في الهمة وكثير من صفات البطولة والطموح إلى المجد والصدارة. .

وليس المجال هنا مجال الكلام عن الطبيعة أو الروح العربية، وان كانت طبيعة الأمة عاملاً حاسماً في طبيعة حضارتها.

وإنما يهمنا أن نذكر أن الإسلام، بروحه ومبادئه، هو الذي وجه الطبيعة العربية والطاقة الحضارية العربية، فأمدّها بالحافز والغاية. ومع أن الأمم الإسلامية ساهمت بأعظم نصيب في حضارة الإسلام، فإن العرب هم وحدهم المؤسسون لها، الذين هيئوا لها الظروف، ولم يزالوا يُظِلُّونها برعايتهم، هم

---

(١) كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، رسائله، القاهرة ١٩٥٠، جـ١ ص١٠٣.

والأمم الإسلامية، ولقد ظل العرب، على طول التاريخ الإسلامي، يدافعون عن حضارة الإسلام، وهم يصدّون عن أنفسهم وعن رسالتهم عدوانَ غيرهم، في عالَم الصراع بين الأمم والحضارات ولمن يشاء، على كل حال، أن يقرأ ما يقوله جوستاف لوبون في كتابه «حضارة العرب»، ثم يرى رأيه في كلامه:

«حضارةُ الإسلام» أو «حضارة العرب» اسمٌ لحضارة الشرق في القرون الوسطى، ولم يكن العربُ وحدَهم مبتكري هذه الحضارة، ولكن جميع سكان الشرق الأدنى وقسم من أفريقيا، الذين ظلوا مدةً طويلة منفصلين عن الحضارة الأوروبية، آخىٰ بينهم الإسلام، دينُ الدولة، واللغة العربية، لغة العلم والأدب.

«فضلُ الشرق في تأثيره في الغرب يعودُ إلى العرب وحدَهم، وأما الشعوب التي حلَّت محلَّ العرب، وإن اتفقَ لها شيءٌ من التأثير السياسي أو الديني، لم يكن تأثيرُها العلمي والأدبي والفلسفي في غيز درجة الصفر».

«إنه كان من الحضارة الإسلامية تأثيرٌ عظيم في العالم وإن هذا التأثيرَ خاصٌ بالعرب وحدَهم، فلا تشاركهم فيه الشعوبُ الكثيرةُ التي اعتنقت دينَهم، وإن العرب هذّبوا البرابرة الذين قضوا على دولة الرومان بتأثيرهم الخلقي، وإن العرب هم الذين فتحوا لأوروبة ما كانت تجهله من عالَم المعارف العلمية والأدبية والفلسفية بتأثيرهم الثقافي فكانوا مُهَذِّبين لنا وأئمةً لنا ستة قرون».

(حضارة العرب، الترجمة العربية ص٣٥، ٥٧١، ٥٧٩).

والطاقةُ الحضاريةُ العربية، كبيرةٌ، وهي لا تزال على قوتها، والملاَحظُ أنه لا تكاد تتهيأ للعرب ظروفُ الحضارة حتى تندفع في طريقها بقوة تكاد تشبه قوةَ الطبيعة. وكل ذلك في ضوءِ الإيمان بالله وبرسالة الإنسان وانطلاق مَادته وقدراته بفضل روح الإسلام.

وليس أدل على ذلك مما نشاهده اليومَ من تحضّر، بل اندفاع حضاري، في

الدول العربية الحديثة، وهي تبلغ في عشرات السنين ما لم يبلغْه غيرُها في قرون.

وإذا كان العرب قد استعانوا بملكات الأمم في بناء حضارتهم التاريخية، فإنهم اليومَ يسيرون السيرة نفسها، وتتسع روحُهُم، من الناحيتين الدينية والإنسانية، وهي روح الإسلام، للتعاون مع غيرهم لأجل مصلحةَ تقدم الإنسان وحضارته.

اللقـاء الحضاري:

استحوز العربُ، وهم يبلّغون الإسلامَ، على جميع بلاد الحضارات السابقة، ولما كان هدفُهم عمرانَ الدنيا باسم الله، فإنهم لم تكد تستقرّ دولتُهم حتى أقبلوا على بناء الحضارة، خصوصاً في العصر العباسي الأول واستمروا في الإنشاء رغم عوامل التغيير ورغم الأحداث الكبرى التي تطرأ على تاريخ الأمم.

ثم إنهم لم يلبثوا، بعد أن تعلموا عن غيرهم، أن بدءوا في مرحلة الإبداع ولم ينشأ عن انحلال دولتهم العالمية أيُّ تخلف حضاري، بل إنه في داخل إطار الحضارة الكبرى الموحَّدة في أساسها وروحها وأهدافها، كانت الحضارات الإسلامية المحلّية تسير في طريق الازدهار وتتخذ طابعاً من العبقريات المحلية، من غير فقدان الطابع العام.

المراحل الكبرى للحضارة العربية الإسلامية:

يذكر الأستاذ ناجي معروف في كتابه «أصالة الحضارة العربية» أن مراحل الحضارة العربية هي:

مرحلة النشوء والتكامل في الجزيرة العربية.

مرحلة الاقتباس من الأمم بعد الفتوح الإسلامية.

مرحلة الابتكار والإبداع.

مرحلة التأثير في الشرق والغرب.

ونستطيع، على أساس نظرة أخرى، أن نتبين مراحل للحضارة الإسلامية، إذا صرفنا النظر عن حضارة ما قبل الإسلام، سواء حضارة الأمم الجنوبية أو حضارة القبائل المستقره في قرى الوسط والشمال أو حضارة أهل البادية.

يمكن أن نتبين المراحل التالية:

ـ مرحلة تكوين الإنسان المؤمن المجاهد، تكويناً دينياً شاملاً لحياة التدين ولحياة الدنيا، وهذا تمّ في عهد النبي عليه السلام، وهو أساس كل تحضر إسلامي، لأن حامله هو الإنسان، ولا حضارةَ بدون إنسان متحضر في فكره وحياته.

ـ مرحلة تبليغ أساسيات الحضارة الإسلامية للأمم، وهي مرحلة الفتوحات الكبرى التي بلّغ بها العربُ رسالةَ الإسلام للأمم وأسسوا دولةَ الإسلام ودارَ حضارته. وكانت عناصر حضارته هي أُصول الإسلام واللغة العربية الرائعة وشعرهم الذي اشتمل على فضائلهم ومثلهم العليا وعلى جملة خصال العروبة التي وجَّهها الإسلام نحوَ أهداف أوسع وأعلى من أهدافها. وهذه هي مرحلة العصر الأموي.

ـ مرحلة اللقاء الحضاري بين الإسلام وبين حضارات الأمم، وهنا بدأ تتلمذ العرب على غيرهم، وسرعان ما تفهّموا روحَ الحضارات الأخرى وعناصَرها، وبدءوا، هم ومن اشتملت عليه دولتهم، في بناء حضارة، روحها وجوهرها الإسلام ورداؤها كلُّ مظاهر التحضر الإنساني، وهذا تحقّق في العصر العباسي حتى أواسط القرن الرابع للهجرة. وكانت مرحلة إبداع أساسي احتفظت فيه الحضارةُ بروح الإسلام كاملةً وبكثير من مُثُله العليا.

ـ مرحلة الإبداع مع التنوّع، وهي تمتد حتى أوائل القرن الثامن الهجري،

وإن كان قد عاقتها غزواتُ المغول وما أعقبها، وفي هذه المرحلة كان تأثير حضارة الإسلام في الحضارة الأوروبية.

ــ مرحلة الحضارة عند مختلف شعوب الإسلام في فارس والهند ومصر وفي الدولة العثمانية.

ــ مرحلة الركود والتخلف في عصر الاستعمار.

ــ مرحلة النهضة الحضارية الحديثة في مختلف بلاد الإسلام في القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي على أقوى صورها في أيامنا، وتسير في الحضارة سيراً حثيثاً، لكي تتدارك ما فات وتلحق بركب الحضارة المتقدمة.

وهذا لا يتم بدون مشكلات أو مساوىء.

مميزات الحضارة الإسلامية:

لعله قد تبيّنت مما تقدم بعضُ السمات في حضارة الإسلام:

ــ هي، أولاً وقبل كل شيء حضارةٌ تقوم باسم الله تعالى وعلى يد الإنسان، ونصوص القرآن صريحةٌ في أن الله قد «استخلف» البشر في الأرض «واستعمرهم» فيها، أي طلب منهم عمارتها (مثلاً س/٢/ البقرة/٣٠، ٦/الأنعام/ ١٦٥، ١٠/ يونس/ ١٤، ٣٥/ فاطر/٣٩). والله تعالى هو الذي بيّن دعائمها النظرية والعملية، فأخرجها، سواءً في نظام الفكر أو نظام حياة المجتمع والدولة، من دائرة تصور البشر وتعسفاتهم واختلافاتهم، وللبشر بعد معرفة الأسس أن يفصّلوا ويحدِّدوا، بحسب ما تتطلبه الحياة الانسانية ومصالحها.

وهي حضارةٌ مضت عليها القرون الكثيرة، وتعرضت لأزمات ومعوقات، بل لهجمات مدمرة وعداوات قاسية، لكنها استطاعت البقاء، وما ذلك إلا بما كان يبقى فيها دائما من مبادىء الحق والخير والعدل التي بدونها لا يقوم نظامٌ في هذه الدنيا.

ـ قد يعرض لها الركود أو الانكماش، لكنها،كالكائن الحي الذي تكمن قوته في داخله، تسكن تحت مجاري الأقدار وتصبر، حتى إذا تهيأت لها الظروف المواتية تفتحت وازدهرت من جديد.

ـ هي حضارة متفتحة لتقبل كل الثمرات الروحية والعقلية والمادية لعناصر الحضارة الصحيحة، وهذا هو سِرُّ تجددها المستمر، وهي تقدر دائماً على النقد والاختيار وتتغلّب، كما يتغلّب الجسمُ القوي، على كثير من العوارض والآفات، ومرجع قدرتها على البقاء إلى أنها حضارةٌ روحية عقلية، أخروية دنيوية مادية علمية فلسفية.... بحيث تتمثل كلَّ شيء وتحوله إلى ذاتها العميقة، ولا يمكن استئصالُها إلاّ بإزالة من يحملها ويتعهدها ويمثلها، وقد يجمع المسلمُ في ذاته كلَّ هذه العناصر.

ـ هي حضارة تنتشر انتشاراً تلقائياً، وتجد طريقَها بوسائل بسيطة، لأن روحَها وأُسُسَها الفكرية والأخلاقية تتجلى في المسلم الحق البسيط، فهو قد يكون سجيناً عند الأعداء أو تاجراً أو رحالةً ينزل عند من لا يعرف الإسلام، فسرعانَ ما يدركُ الناسُ روحَ الإسلام مِن مظاهره على المسلم في عبادته وفي سلوكه ومعاملته، ثم لا يكاد يجتمع عدد من المسلمين حتى تربطهم الروابطُ التي تربط بين المؤمنين، من عبادة وأُخُوّة وتعاون، فيضعون الأسس لتطور لا يتوقف.

وعلى هذا النحو وصل الإسلامُ إلى أقاصي البلاد والجزر وأعماق الفيافي والغابات، بلا خطة مرسومة، وقد تغلّب الإسلام بفضل ذلك على كل الديانات بخططها ووسائلها.

وهي كذلك حضارة عالمية ، إنسانية، شأنُها شأنُ الإسلام نفسه؛ وإذا كانت قد صارت عالميةً فذلك على أساس أن الإسلام نفسَه صار عالمياً، وأن وحدة الحضارة الإسلامية، رغم تنوع مظاهرها، مبنيةٌ على وحدة الشعوب

الإسلامية، وهذه بدورها مبنية على التوحيد الذي أشرنا إلى تأثيره فيما سبق.

وكما أن الله يُمْسِكُ نظامَ الكون بقدرته الشاملة فإنه تعالى، بفضل الإيمان به، يمسك نظامَ الأمة الإسلامية كلها، كما يشمل معَها جميعَ من آمن بالله من أهل الديانات الأخرى.

ـ **والإسلام دينُ الكائنات كلها** وهو، في الأعماق أو بلسان الحال أو المقال، دينُ البشر جميعاً، ودينُ الإخاء والمساواة بين البشر، على اختلاف اللغات والأجناس، بلا تمييز، لأن هذا الاختلاف من آيات الصنع الالهي البديع في هذا العالم.

﴿وَمِنْ آياتِه خَلْقُ السماواتِ والأرضِ واختلافُ أَلْسِنَتِكُم وأَلْوَانِكُم، إنّ في ذلك لآياتٍ لِلْعالِمينَ﴾. [س٣٠/ الروم/ ٢٢].

ـ **والإسلام دين الحرية في العقيدة والعبادة**، ودينُ التسامح المبني على أنه مصدق للحق فيما سبقه من أديان ومتقبِّلٌ للحق أينما كان.

عالَمِيَّةُ الإسلام وحضارته:

ولا بدَّ من تأكيد هذه المعاني بشواهدَ تبيِّن كيفَ انتشر الإسلامُ وصار ديناً عالَمياً، وكيف صارت حضارتُه في ظلِّه حضارةً عالميةً أيضاً.

فقد شاع بين المؤلفين الغربيين أن الإسلامَ انتشر بالسيف، لأنهم لاحظوا أن الأمم دخلت في الإسلام بعد فتح بلادهم، وفاتهم النظرُ في أحوال مختلف الأمم التي عاصرت انتشار الإسلام وكيف رحبت بقدومه ليصلح من أُمورها، ونَسُوا أو تناسوا أن الفاتحين ما كانوا يريدون بحروبهم إلا التمكّنَ من التغلُب على من حال بينهم وبين أن يبلّغوا الإسلام ويعرضوه للأمم. وكانوا يُقِرُّونَ أهلَ الديانات المنزلة على دينهم، إذا أرادوا ويضمنون لهم حقوقَهم بعهود ومواثيق لم تُعْرَف في تاريخ الأديان من قبل. أما إذا دخلوا في الإسلام صار لهم ما

للمسلمين وعليهم ما عليهم. أما الجِزْية التي كان يؤدِّيها أهلُ الكتاب فقد كانت في مقابل إعفائهم من أعباء الحرب وحماية جيوش الإسلام لهم.

والحق أن الإسلام بَهَرَ الأممَ بعقيدته التي يتصورها العقل وشريعته التي تنظم أمورَ الحياة. ولقد أعجبَ الأُممَ ما تمثل في معتنقي الإسلام من السيرة الحميدة والتسامح والعدل ومكارم الأخلاق بوجه عام.

يقول جوستاف لوبون في صدد تأثير عقائد أي دين من الأديان «إن الإسلام إذا ما نظر إليه الإنسان من هذه الناحية (يقصد ناحية العقائد) وجده من أشدِّ الأديان تأثيراً في الناس، وهو مع مماثلته لأكثر الأديان في الأمر بالعدل والإحسان والصلاة. . . . الخ. يعلِّم هذه الأمور بسهولة يستسيغها الجميع، وهو يعرف، فضلاً عن ذلك، أن يصب في الناس إيماناً ثابتاً لا تزعزعه الشكوك. . . فالإسلام من أكثر الديانات ملاءمة لاكتشافات العلم ومن أعظمها تهذيباً للنفوس وحملاً على العدل والإحسان والتسامح (حضارة العرب ص١٢٥- ١٢٦، ط./١٩٦٤/ القاهرة).

ويقص علينا التاريخُ من تسامح الإسلام وسعة روحه، ممثَّلاً في خلفائه، ما يندهش له الإنسان.

فها هو الخليفة المنصور العباسي، مثلاً، يعرض الإسلام على طبيب نصراني عالج الخليفة فشفى على يديه، فيجيب الطبيب قائلاً: «أنا على دين آبائي أموت، وحيثُ يكون آبائي أُحبُّ أن أكون في الجنة أو في جهنم». عند ذلك يبتسم الخليفة ويصرفه موفور العطية[1].

وهذا المأمون العباسي يعرض الإسلام على زعيم للمانَوية، بعد أن ناظره العلماء وأفحموه، فيردّ على المأمون قائلاً: «نصيحتُك يا أميرَ المؤمنين

---

(١) راجع ترجمة جورجيس بون جبريل بن بختيشوع في طبقات الأطباء جـ١ ص١٢٥.

مسموعة، وقولُك مقبول، ولكنك ممن لا يُجْبِرُ الناس على ترك مذاهبهم». فيرضى المأمون بهذا الجواب ويبعث مع المانوي قوماً يحفظونه من العامة.

وكان لمظاهر العبادات الإسلامية أكبر تأثير في نفوس من شاهدها: (١)

يقول الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان Ernest Renan الذي اشتهر بحرية الفكر: «ما دخلتُ مسجداً قط إلا هزّت نفسي عاطفةٌ شديدة. . . . وأحسستُ بأسف حقيقي لأني لستُ مُسْلِماً».

ويتحدث أحد علماء بني إسرائيل الذين اعتنقوا الإسلام عما أحدثته الصلاة في مسجد من أثر في نفسه فهو عندما رأى صفوفَ المصلّين أحسّ بأنهم هم الجماعة التي أخبر الأنبياء بظهورها. حتى إذا قام الخطيب استولى على نفسه شعور بالرهبة، فلما ختم الخطيب خطبته قائلاً: «إن الله يأمُرُ بالعدلِ والإحسان وإيتاء ذي القُرْبىٰ وينهىٰ عن الفحشاءِ والمنكرِ والبغيِ، يَعِظُكُمْ لَعَلّكُم تذكّرون»، أحس ذلك العالم الإسرائيلي بقوة تدفعه إلى النهوض مع المصلين، لأنه، كما يقول، أحسّ بأن الله يتجلى لهم في ركوعهم وسجودهم عند كل صلاة، ثم يختم كلامَه قائلاً إنه، عند القيام للصلاة، أيقن بأنه خُلِقَ ليكون مسلماً.

ويتحدث أسقفٌ نصراني عما يبهر من يتصل بالمسلمين لأول وهلةٍ من مظاهر دينهم، فحيثما كان الإنسان، في الطريق أو في الحقل، يرى الرجلَ منهم، متى حان وقت الصلاة، يترك عمله وينهض في سكينة وتواضع وفي غير رياء ولا تظاهر، ليؤدِّي صلاته في وقتها. ويتحدث هنا الأسقف عن الأثر الذي يَحْدُث في نفس الرائي في مشاهدته ساحة مسجد كبير، وهي غاصّة بآلاف المصلين مستغرقين في صلاتهم يُظْهِرون في كل إشارة ما يدل على أعمقِ

---

(١) خيرُ مرجع ،لمعرفة كيف انتشر الإسلام كتابُ المستشرق البريطاني توماس أرنولد بعنوان The Preaching of Islam وهو مترجم إلى العربية، ترجمه عبد المجيد عابدين، بعنوان «الدعوة الإسلامية».

الإجلال والخشوع لله، كما يتحدث عن أثر النداء للصلاة من منارات المساجد سواءٌ في أثناء ضوضاء العمل اليومي أو عندما يُرْخي الليلُ سُدولَه، أو في وقت السَحَر، قبل أن يتنفس الصبح، هذا إذا تركنا تأثير بقية العبادات والشعائر الإسلامية، من مظاهر حياة الصيام في رمضان وأثر الزكاة والحج، وغير ذلك من مظاهر تتجلى في حياة المسلم كلِّها ولا تختفي في أي حال من أحواله.

وكثيراً ما كان أسرى المسلمين الذين وقعوا في يد الأعداء، بمظاهر عبادتهم، سبباً في إسلام آسريهم.

ومن أروع الأمثلة على قوة تأثير الإسلام أنه بعد أن جاءت جحافلُ المغول والتتر والترك القدماء واجتاحت بلاد الإسلام، حاول أعداء الإسلام بوسائل شتى أن يوغروا صدورَ المغول على الإسلام والمسلمين، لكن المغول ما لبثوا أن عرفوا الإسلام على حقيقته حتى أسلموا وصاروا من أحسن المسلمين.

ورأى جوته شاعر الألمان الكبير، في مدينة فايمار بألمانيا جماعة من جنود البشكير المسلمين قادمين من جنوب روسيا، وشهدَ كيف أقاموا الصلاة في قاعة مدرسة هناك، فأثّر منظرُ عبادتهم في نفسه تأثيراً كبيراً هيّأه لمزيدٍ من دراسةِ الإسلام والإعجاب به. وقد تبين شاعرُ الألمان في الإسلام عنوانَ التقوى، بمعنى الإيمان بالله والتسليم له مع الحمد والمحبة والشوق إلى الفناء فيه. وجوته هو القائل: «إذا كان معنى الإسلام أنه التسليمُ لله فإننا جميعاً على الإسلام نحيا ونموت»[1].

فكيف لا يدخل في الإسلام من يعرفه، إلا إذا كان جاحداً أو مُعْرِضاً عن الدين جملةً أو مقلِّداً لا يدرك غيرَ مألوفه وما اعتاد عليه.

أما كيف صار الإسلام حضارة عالمية فهو نتيجة طبيعية منطقية لانتشار

---

(١) راجع مقدمة عبد الرحمن بدوي للديوان الشرقي، لجوته، دار النهضة القاهرة ١٩٦٧، ص٧، ٣٣، ٣٧.

الإسلام، فأينما حلَّ الدينُ الحنيف كانت تبدأ الحضارةُ وتنشأ على الأسس التي أشرنا إليها ويبدأ العمرانُ بكل صوره، وسرعان ما تنشأ مدنٌ جديدة تصبح مراكزَ لحضارة الإسلام ومنارات لاشعاعها فيما حولها.

ولـمّا كان الإسلام يحترم الدياناتِ السابقة، وكان الخلفاءُ بفضل الإسلام أيضاً يعظِّمون كلَّ علم وحق وخير ورقي إنساني ويعرفون الفضل لأهله، فإن ذلك دعاهم إلى الاستفادة من مواهب الأمم المتحضرة، فمهدوا السبيل إلى تعاون إنساني واسع النطاق، فتضافرت في دولة الإسلام جميعُ مواهب الأمم العقليَة والفنية. ومنذ عهد معاوية بن أبي سفيان نجد الخلفاء يتخذون من علماء أهل الكتاب من يستشيرونه أو يستفيدون منه في تثقيف أبنائهم أو في وظائف ينهضون بعملهم فيها، جيلاً بعد جيل، وقد تظلُّ الأسرة الواحدةُ (أسرة بختيشوع مثلاً في العصر العباسي) أكثر من قرن تِمُدُّ الدولةَ بالأطباء والكُتَّاب والموظفين، كما نجد من أهل الكتاب عُمّالاً ووزراء في الدولة الإسلامية (سواء في الأندلس الإسلامية أو في مصر)، يؤدون أعمالهم بإخلاص ويتمتعون هم وأبناء دينهم بالحرية والإكرام، في ضوء قوله تعالى: ﴿لا إكْرَاهَ في الدِّينِ﴾.

وفي ظل حضارة الإسلام نشأ الفكرُ العلمي والفلسفي وازدهر ازدهاراً كبيراً عند أهل الكتاب من اليهود والنصارى، بل عند غيرهم من أتباع نحل دينية وفلسفية سابقة، كالحرّانيين، وكان ممثلو ذلك الفكر موضعَ التقدير والاحترام[1].

وفي هذه الظروف كلها، وفي جوّ هذه الحضارة الزاهرة، كيف لا تدخل الأمم في الإسلام وتشارك في حضارته، وكيف لا يتسابقون، بل يتنافسون، في ذلك!؟ فالإسلام يحتوي على كل حق في عقائد أهل الكتاب، وهو متفتّحٌ لكل علم حق

---

(١) راجع تراجم العلماء والفلاسفة مثلاً عند القاضي صاعد الأندلسي في كتابه «طبقات الأمم» وعند ابن أبي أصيبعة في كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء».

وفكر صحيح ومتقبِّلٌ لكل ما يرقى بالإنسان رقياً حقيقياً في هذه الحياة.

وكان من نتائج سعة الدولة الإسلامية الشاسعة وتنوع البلاد والأمم فيها أن تنوعت مظاهرُ الحضارة، بحسب التراث السابق وتنوّع البيئات. وقد بلغ أن بعض المدن خارج العالم العربي بمعناه التقليدي صارت حواضر للثقافة تُضاهي بغداد والقاهرة ودمشق، وفيها كبارُ العلماء في العلوم كلها، وفي العلوم الإسلامية بمعناها الخاص، الى جانب فنون الحضارة.

ومؤرخُ الحضارة يرى أمامه رقعةً شاسعة من الأرض، تمتد من داخل بلاد الصين والهند إلى وسط آسيا، امتدت فيها مراكزُ الحضارة من بُخاري وسمرقند وخوارزم إلى بغداد ودمشق والقاهرة، إلى تونس والقيروان وفاس، إلى أشبيلية وغرناطة وقرطبة وطليطلة، هذا إلى بالرمو في صقلية، ثم في مدن بعد ذلك صارت مراكز حضارة إسلامية كبرى كالقسطنطينية.

وكانت مراكز العناية بدراسة حضارة الإسلام، عقيدته ولغته وعلومه على تنوعها، وترجمة ذلك كله، موزَّعةً على حواضر العلم في أوروبا: دير مونتي كاسينو (جبل قاسم أو رباط قاسم) في جنوب إيطاليا، البلاط البابوي، على عهد الباب أدريان الرابع (ت١١٥٩م)، بالرمو، على عهد الملك النورماندي فريدريك الثاني (ت١٢٥٠م)، وفي أكسفورد، والقسطنطينية- قبل أن يفتحها المسلمون.

وكانت الحدودُ مفتوحة في طول بلاد الإسلام الشاسعة، والعلماءُ وطلاَّبُ العلم والحجاج والتجار والرحّالون والصوفية السّواحون، جميعاً يجوبون البلاد، كلٌّ فيما يريد، وكانوا أينما ذهبوا يجدون عقيدة واحدة وشريعة واحدة وأخلاقاً وعاداتٍ وآداباً واحدة ولغة دين وعلم وأدب واحدة، إلى جانب لغات محلية هي أيضاً لغةُ حضارة إسلامية.

وإذا كانت دولةُ الإسلام قد انحسر سلطانها عن بعض دار الإسلام، كما في

أواسط آسيا وتركيا، فإن الإسلام باقٍ فيها، وعناصرُ حضارته باقيةٌ في العقل والقلب والضمير كالجواهر التي لا تتغير ذاتها، ومعالُم حضارته المودعة في الكتب أو القائمة على الأرض تقف ضخمةً شاهدةً على قوة الروح الحضارية التي انبعثت من الإسلام.

مكان الحضارة الإسلامية بين الحضارات العالمية:

ظهر الإسلام بعد ديانات ونِحَلٍ قديمة، وبعد ديانات منزلة كبرى، وبعد تجربة إنسانية في الفكر العلمي والفلسفي وفي تنظيم أمور الحياة.

ثم ظهرت الحضارة الإسلامية وازدهرت واشتملت على كلٍّ ما سبقها في مجال الدين (بحكم اشتمال الإسلام على جوهر ما في الديانات المنزلة) وفي مجال الحضارة. وهي إلى جانب أنها أضافت إلى الحضارة إضافات كبرى، فإنها في الحقيقة وجهّت الحضارةَ توجيهاً جديداً.

فالحضارة الإسلامية تحتل، في التاريخ الإنساني، مكاناً متوسطاً، وإذا كان الإسلام، في الحقيقة، هو الحكمَ بين الأديان السابقة والُمهَيْمِنُ على ما عندها من وحي، فإن حضارته، من حيثُ أصولها ومعاييرُها، نموذجٌ للحضارة الإنسانية، وهو نموذج يمكن أن يتطور ويزدهر على، أسسه الربّانية، كالشجرة الطيبة التي تُؤْتِي أُكُلَها كُلّ حينٍ بإِذن رَبِّها.

وكلٌّ ما في الأمر أن يكون المسلمون على وَعْيٍ وإدراكٍ لأُصول حضارتهم وأن يطوروهابقوّة مستمدة من الُمثل العليا التي وضعها الإسلام لهم.

وعلى بُنَاةِ الحضارة الإسلامية اليومَ أَن يُطيلوا التأملَ في الخطاب الإلهي الذي وجهه الله لهم وأن يعملوا به:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمّةً وَسَطاً لِتَكونُوا شُهَدَاءَ على الناسِ وَيَكُونَ الرَّسولُ عليكم شَهِيداً﴾. [س٢/ البقرة/ ١٤٣].

والناظرُ في تاريخ الحضارة الإسلامية، منذ أول ازدهارها إلى اليوم، يلاحظ أنها كانت دائمًا، رغم كل الظروف غير الملائمة، تأخذ وتعطي.

ولقد صنعت وأعطت أكثر مما أخذت وأحسن مما أخذت، لأنها أعطت الروحَ للإنسان وحضارتِه، على حين أن ما أخذته إمّا ثمرات لمحاولاتٍ في مضمار الفكر (مثل فلسفات الأمم)، وإما مظاهر خارجية لحياة التحضر أبدعت هي ما هو أعظم منها.

والآن ينهض المسلمون بفضل وسائلَ جديدة لينشئوا حضارةً جديدة، وهم في نهضتهم يأخذون جوانبَ من حضارات الأمم، وهي الجوانبُ العلمية الحديثة ومقتضياتها ومظاهر العمران المادي.

ونحن إذا استقرأنا تاريخَ الحضارة الإسلامية استطعنا أن نتوقع أن تؤدي حضارة الإسلام الحديثة دورَها في العطاء، كما فعلت مراراً من قبل.

نظرةٌ إلى المستقبل:

بدأت حضارة الإسلام في المشرق وازدهرت، ثم جرى عليها حكمُ التاريخ، وتعرضت للانحلال بسبب الفساد الداخلي وغزوات المغول وغيرها.

وبعد أن فُتِحت بلادُ الأندلس ازدهر فيها فرعٌ جميلٌ من حضارة الإسلام التي أشعّت على أوروبا، لأن الأوروبيين تتلمذوا في الفكر العلمي والفلسفي على العرب طول العصور وفي أوائل العصور الحديثة، وبقوا تلاميذ للعرب في بعض العلوم (كالطب) إلى أوائل القرن الثامن عشر.

وكان وجود دولة الأندلس حائلاً دون الغزو الأوروبي للشرق، فلما قُضِي على تلك الدولة بدأ غزو بلاد الإسلام من أطرافها البعيدة في الشرق.

وأيضاً كانت الدولةُ العثمانية منذ فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م وتوغلِّها في البلقان تقف حائلاً دون غزو بلاد الإسلام من تلك الجهة.

وبدأ الكفاحُ ضد دولة آل عثمان في شرق أوروبا، فلما ضعفت بدأ الغزوُ الاستعماري لبلاد شمال إفريقية منذ ١٨٣٠م، ثم استمر في بلاد أخرى، وظل سلطانُه إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية.

وظلت بلاد الإسلام، قبلَ هذه الحرب وبعدها، تكافح في سبيل تحررها إلى أن تمَّ لها الاستقلال مع تحرر بلاد كثيرة، منذ أول النصف الثاني من هذا القرن.

ولم يكن هناك بُدٌّ من أن يؤدي الغزوُ الأوروبي لبلاد الإسلام إلى اتصال الإسلام وحضارته بأوروبا وحضارتها الحديثة، هذه الحضارة التي نشأت وتطورت منذ القرن السادس عشر.

وكان لا بدَّ، بحكم طبيعة الأشياء، أن تتأثر بلاد الإسلام في كثير من مظاهر الحياة بحضارة أوروبا.

وكان هناك تفاعل حضاري حقيقي، وقامت حركات تنوير وإصلاح وتجديد في شتى بلاد الإسلام من الهند الى مصر وتونس. وقد حاول المصلحون، على تفاوت، أن يحتفظوا بأُسس حضارةِ الإسلام من غير أن ينكصوا عن الأخذ بأسباب التقدم، خصوصاً التعليمي والعمراني والفكري، العلمي والفلسفي، بوجه عام، وفي نظم الحياة السياسية والاجتماعية، مما تتسع له روح الإسلام.

وسار الإصلاح والتجديد سيراً هادئاً في بعض البلاد (مصر) وأخذ صورة انقلاب في بعضها (تركيا مثلاً).

واليومَ يسير التجديد الحضاري بحكمة وأناة حيناً، ويتسرع حيناً آخر، ويميل إلى اتجاه أو آخر، ويقلّد ويجرّب ويعدّل..... ويعقد المعاهدات والاتفاقيات، ويحاول إنشاء حضارة جديدة، لكن من غير تخطيط موحَّد واضح المعالم لتشكيل الحضارة الإسلامية المقبلة.

والإسلام يقف الآنَ هو وحضارته موقفاً سبق أن وقفه في تاريخه أكثر من مرة: في العصر العباسي، لما وقف الإسلام في مواجهة حضارة الأمم والأديان السابقة. وفي القرن التاسع عشر عندما وقف أمام فكر أوروبا وحضارتها.

وقد استطاع في الحالين أن يخرج بحضارته المتكاملة، بعلوم الدين والعلوم العقلية والعملية وكل مظاهر التحضر.

وهو يقف اليومَ أمام الحضارة الغربية المعاصرة، بكل علومها وتياراتها الفلسفية ونظمها الاجتماعية والسياسية، وبكل مُنْجَزَات التطبيقات العلمية في الصناعة، صناعة ادوات الحياة ورفاهيتها وصناعة أدوات القوة والفتك.

ومع أن بلاد الإسلام قد استقلت وتحررت فإنها، لأسباب تاريخية معروفة ولأسباب جدّت مع امتلاك بلاد الإسلام لمصادر الطاقة والمواد الخام والنقط الاستراتيجية، لا تزال هدفَ مطامع الدول الغربية، خصوصاً ذات الأيديولوجيات المتعارضة المتنافسة.

ونظراً لسهولة الاتصال بين الأمم، بحيث يستطيع صاحب حضارة أن يخاطب من غرفته أتباعَ الحضارات الأخرى، وأيضاً نظراً لسهولة الانتقال بين البلاد والاختلاط بين الشعوب، فإن تيارات الفكر والحضارة تتلاقى، وكلٌّ التيارات والمطامع تتلاقى في العالم الإسلامي، بل هي تهاجمه بتخطيط. منظم، وقد أثرت، وتؤثر فيه، أبلغ تأثير.

وحضارة البلاد الإسلامية الحديثة في النصف الثاني من هذا القرن حديثة العهد، وهي رغم إنجازات لا شك فيها ورغم التعاون فيما بينها والاستعانة بغيرها، لا تزال في أول الطريق. ويلاحظ الإنسان كثيراً من التناقضات التي تنذر بأخطار، من انقسام في الوجهة وتضارب في النظم ومجاراة الغير في مفهومات حضارته ووسائلها، كأن بلادَ الإسلام لم يكن لها في يوم من الأيام حضارةٌ رائعةٌ ولا نظام حياة رائع أيضاً يمكنها أن تبني عليه.

إن كاتبَ هذا البحث أبعدُ ما يكون عن الأسلوب الوعظى أو الخطابي، وإنما يجب أن يقرر وقائعَ التاريخ وقوانين نشأة الحضارات وبقائها وزوالها.

وقبل أن نبين كيف يكون الطريق إلى حضارة إسلامية مقبلة يجب أن نعرف كيف نشأت حضارة الإسلام وازدهرت وكيف ضعفت أو فسدت.

وإذا كان بعض فلاسفة الحضارة كالفيلسوف المؤرخ العربي ابن خلدون والفيلسوف المؤرخ الانجليزي أرنولد توينبي Arnold Toynbee يتكلمون عما يشبه الحتمية في سير الحضارة من النشأة الى الازدهار والاكتمال، الى الانحدار، شأنَ الكائنات الحية وحياتها في عمرها، فإنه مع الاحترام لمثل هذا التصور الذي يؤيده التاريخ تأييداً ما. يمكن القول إن الحضارة لا تنشأ إلا في ضوء فكرة ومؤمن بها ومثل أعلى سليم أمامه، وهي تزدهر أيضاً ما دامت قائمة على هذه الأسس، فإذا دبّ الفساد في تصور الفكرة أو في المؤمن بها وتشوش مثلُه الأعلى، فإنه لا بدَّ أن تنخل الحضارة، لأنه لا دولةَ ولا حضارةَ ولا نظامَ سياسةٍ للحياة يمكن أن يستمر إلا إذا ظل مستنداً إلى الأساس السليم الذي قام عليه.

وحضارةُ الإسلام قامت على الإسلام والمؤمنين به والمثل الأعلى الذي كان يحدوهم، فلما فسد الإنسان المسلم في نفسه فسدت سياستُه ودبّ الفساد في حضارته.

وقد تحدث القرآن عن القانون الذي يحكم حياة البشر على هذه الأرض، وهو قوله تعالى مخاطِباً آدم ومن معه.
﴿فإمّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنّى هُدًى فَمَنْ اتّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلاَ يَشْقىٰ* وَمَنْ أَعرضَ عن ذِكرى فإنَّ له معيشةً ضَنْكاً ونحشره يومَ القِيامة أَعْمىٰ﴾ [س٢٠/طه١٢٣-١٢٤].

وكثيراً ما يتعرض القرآنُ لأسباب تغير الحضارة، خصوصاً الإعراض عن

قوانين سياسة الحياة التي بيّنها الله، وهي مبادىء الحق والعدل والخير التي وضعها الله، ثم الظلم والترف وضروب الانحراف والفساد الذي ينخر في جسم الأمة وحضارتها.

ولكل شيء في نظام الخليقة عمُره المقسوم أو هو له «أَجَلٌ مُسَمًّى»، كما يقول القرآن، إلا الحقّ فإنه أزليٌّ أبديٌّ، فالله هو الحق، وقولُه وأمرُه حق، والعلم والهدى الذي جاء من عنده حق.

وحضارة الإسلام قامت من أول أمرها وازدهرت على الحق، وقد تعرض أهلُها، وتعرضت مظاهرُها، لعوامل التغير التاريخي، وأسبابُ ذلك معروفة.

لكن جوهرَ حضارة الإسلام موجودٌ في المسلمين، وسيظلُّ إلى أن يرث الله الأرضَ ومن عليها، وشعوبُ الإسلام لا تزال على حال جيّدة من السلامة من شتى الوجوه، والإمكانيات لإنشاءِ حضارة جديدة متوفرةٌ لديهم، والفكرة الإسلامية واضحة في عقولهم، ومواهبُهم لا تزال سليمة تنتظر من يوجهها.

وتجربتهم الحضارية الماضية، بخيرها وشرها، ماثلةٌ أمامهم، والتجربةُ الحضارية الأوروبية أمامَ أعينهم بخيرها وشرها أيضاً، ولا بدَّ لهم من الاستمرار في دورهم الحضاري.

وكما أنهم أكثرَ من مرة وقفوا هذا الموقف وخرجوا بحضارتهم الرائعة، فما عليهم الآن إلا أن يُقبلوا على العمل بقوة وشجاعة وبتخطيط مشترك في أسسه، مُحكم في تنفيذه وبحكمةٍ وكلمة مجتمعة، مع البعد عن التقليد الذي يدل على الخمول في الفكر والعمل.

وإنَّ إنشاء الحضارة ليس سهلاً، لأنه تكوينُ الإنسان الفرد المُبْدِع من جهة، والإنسان كأمة تتقدم بمجموعها من جهة أخرى.

والمسلمونَ لما أنشأوا حضارتَهم التاريخية قَضَوا في ذلك أكثر من قرن ونصف، وعليهم اليوم أن يسيروا في طريق التحضر مع قليل من الاعتزاز

بالمفاخر الماضية أو بالإنجازات الحاضرة وكثير من العمل المنظم ومن الهمة والأناة، لأن التسرع أدى في بعض ميادين التحضر الحديث إلى التأخر.

وأعظمُ خطرٍ يهدِّد سيرَهم الحضاري هو أخذُهم بمظاهر التقدم المادي وإهمالُ التقدمِ الإنساني المعنوي، أو تقليدُهم الغرب في مظاهر عادته التي تتنافى مع معاييرهم أو اتجاهُهم إلى الترف.

فلا حضارةَ يمكن أن تبقى من غير روحانية الإنسان التي تتمثل في الإيمان أو من غير العلم الرفيع والفن الإنساني الرفيع والأخلاق والآداب الاجتماعية السليمة وقواعد المعاملات العادلة، فهذه كلُّها عناصرُ ثابتة في كلٍّ حضارة قادرة على البقاء، وهي من معالم حضارة الإسلام.

ولقد كان الترفُ، كما لاحظ فلاسفة الحضارة، ومنهم ابن خلدون، من أكبر الأدواء التي تصيب الأمم.

ويلاحظ العلماء وفلاسفةُ الحضارة الأوروبية أنها، بسبب اعتمادها على الآلة وعلى التكنولوجيا، وإهمالها للإنسان، مهددةٌ بالأخطار، وهم يلاحظون أيضاً أن المسلمين في تطورهم الحضاري الحديث يأخذون بظواهر حضارة الغرب، ويهملون روحَ حضارتهم الخاصة، فتكون النتيجة انهم سيتحضرون تحضُّراً سطحياً أو ستنتقل إليهم حضارة الغرب بجوِّها وروحها التي هي موضع النقد بل الاستنكار.

لقد استطاع الإسلامُ بحضارته أن يقودَ العالم كلَّه قروناً كثيرة، بفضل سلامة الروح والجوهر في الفرد والمجتمع، واليومَ لا بدَّ من الإصلاح على جميع المستويات بشجاعة وإخلاص.

وأهمُّ ما في الأمر تكوينُ وتربيةُ نموذج الفرد المسلم ذي الروح الإسلامية المستنيرة بأنوار الفكر والمعرفة والثقافة المتكاملة، بحيث يكون رجلُ الدين المتخصصُ فيه قائداً في مجال المعرفة ويكونَ رجلُ الدنيا المشتغل بالفنون

اللازمة للحضارة متمكناً في العلم بأُصول الدين. ولقد كان هذا هو شأن كبار علماء الإسلام المشتغلين بالعلوم الشرعية وكبار العلماء المشتغلين بالعلوم الدنيوية.

وهذا النموذج المتكامل الذي تتسع له الطاقة الحضارية الإسلامية يجب أن يكون هدفَ نظام التربية الإسلامية.

لقد كان المسلمون بحضارتهم التاريخية شاهدين على إمكانيات الإسلام في مجال تحضير الإنسانية، فَلْيُدْرِكوا أنَّ هذا هو الذي يريده الله منهم بخطابه الذي تقدم ذكره، ويجب أن نذكره في ختام هذا البحث:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونوا شُهَدَاءَ على النّاسِ وَيَكُونَ الرسولُ عَلَيْكُمْ شَهيداً﴾. [س٢/ البقرة/ ١٤٣].

إن الله الذي هو «على كل شيء شهيد» والذي جعل رسولَه شهيداً على الأمة التي اختارها لخاتمة رسالاته يريد من الأمة الإسلامية أن تكون شهيداً على الأمم بالحضارة التي تنشئها باسم الله وفيها تتحقق المبادىء والقيم التي جعلها الله أُسُساً لعمران الدنيا.

وإذا كانت حضارةُ الإسلام قد قامت، ولا تزال لها قوتها في الإنسان المسلم، ولا تزال لها حيويتُها على مرّ القرون، فالمأمولُ أن يكون مطلعُ القرن الخامس عشر بدايةَ نهضة حضاريه مطبوعةً بطابع الإسلام الخالد:

﴿يُريدُونَ لِيُطْفئُوا نورَ الله بأَفْوَاههم، والله مُتِمُّ نُوره وَلَوْ كَره الكافرونَ* هُوَ الذي أَرسلَ رسولَهُ بالهُدىٰ ودينِ الحقِّ لِيُظْهِرَهُ على الدِّينِ كُلِّهِ، ولو كَرِهَ المُشْرِكُونَ﴾. [س٦١/ الصف/ ٨ ٩).

* * *

لقد تكلمنا عن الحضارة بمعناها الروحي والمعنوي- الإنساني، لكن الحق والخير، في هذه الدنيا التي يسودها قانونُ الصراع لا يمكن أن ينتصرا إلا بقوة تؤيِّدهما، ولذلك أمرَ اللهُ المسلمين بالجهاد في سبيل إعلاء كلمته التي هي أساس حضارة الدنيا، كما أمرهم بأن يُعِدُّوا لأنفسهم ما يستطيعون من قوة للدفاع عن أنفسهم وعن رسالتهم.

وهذا يتطلب منهم أن يعتدّوا بالعلم وتطبيقاته وصنع وسائل القوة التي يستعملونها في تأييد الحق ورفع راية العدل، كما فعلوا دائماً.

والله ولــي التوفيــق....

المـــراجع

الحضارة في حياة الأمم هي كلُّ ما فكرت فيه أو شعرت به وعبّرت عنه، وكلُّ ما صنعته وصدر عنها من أفعال.

ومراجعُها هي كل آثار مفكريها وعلمائها في مجال النظر ومجال التطبيق.

وفي كل مظاهر الحضارة مؤلفات متخصصة في ميادين معينة، إلى جانب مراجع تشمل حضارة الأمة في جملتها.

وقد صارت دراسة الحضارات الكبرى وتاريخ تطورها من أهم الدراسات، خصوصاً في النصف الثاني من القرن الماضي، والاهتمام بها في ازدياد مستمر، لأن حضارة الأمة عنوان روحها وعبقريتها ومفتاح الفهم لها وللدور الذي لعبته ويمكن أن تلعبه في تاريخ الدنيا.

ومنذ النصف الثاني من القرن الماضي بدأت تظهر في أوروبا دراسات للحضارة العربية الإسلامية، ثم، وبعد حين، بدأت تظهر الدراسات على يد علماء العرب.

وقد أدت ظروف العلاقات بين العالمين الأوروبي والعربي الإسلامي، بما كان فيها من وعي سياسي قومي وحضاري إنساني، إلى زيادة العناية بحضارة الإسلام، وهذا يتبين من النظر فى تتابع المراجع وكثرتها، خصوصاً في السنوات القليلة الأخيرة.

ونحن لا نريد بذكر هذه المراجع أن يكون بديلاً عن الرجوع إلى فهارس دور الكتب ـ لأننا لم نذكر إلا بعض ما رأيناه مفيداً ـ وإنما أردنا تعريف الدارس أو الباحث الناشىء بمراجع يمكن أن يرجع إليها للبحث فيما يريده من موضوعات.

ومع أن المراجع تتفق في الموضوعات وفي المادة فإننا لم نجد بأساً من ذكر

مراجع كثيرة، لكي يكون بعضها عوضاً عن بعض، بحسب توفير المراجع أو قلة توفرها.

والمؤلفون الذين كتبوا في حضارة الإسلام منهم من شمل جميع مظاهرها، ومنهم من اقتصر على جوانب قليلة، لكنها جميعاً في الموضوع.

والحق أن تاريخ الحضارة العربية الإسلامية يحتاج إلى مزيد من الدراسات الشاملة والدراسات الجزئية، بحسب الحضارات المحلية الكثيرة. وهذا ما ننتظره من العلماء في القرن الخامس عشر الهجري.

تاريخ التمدن الإسلامي.

تأليف جورجي زيدان.

هذا الكتاب الذي بدأت أجزاؤه في الظهور منذ ١٩١٠، بعد ظهور مؤلفات أوروبية في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، مثل كتاب فون كريمر وكتاب جوستاف لوبون، من أهم كتب الحضارة الإسلامية بالعربية، وهو حافل بالمعرفة.

وهو في أجزائه الخمسة يتناول على التوالي:

نشأة الدولة الإسلامية ونظمها المتنوعة، ثروة الدولة وأسبابها واضمحلالها، العلوم وأنواعها، سياسية الدولة والصراع فيها حول السيادة، الحياة الاجتماعية ومظاهر الحضارة في الدولة.

الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.

تأليف آدم متز نقله الى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده وطبع أكثر من مرة في القاهرة وبيروت.

الإسلام والحضارة العربية، تأليف محمدكردعلي. لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٨.

أثر العرب في الحضارة الأوروبية تأليف عباس محمود العقاد. دار المعارف ١٩٦٥ .

دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي تأليف عبد الرحمٰن بدوي، دار الآداب- بيروت ١٩٦٥ .

حضارة العرب، في العصور الإسلامية الزاهرة، تأليف الدكتور مصطفى الرافعي، بيروت- دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨ .

مؤلفات الأستاذ الدكتور/أحمد شلبي وخصوصاً في كتابه التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية وهو أجزاء كثيرة.

نشرته مكتبة النهضة بالقاهرة.

مآثر العرب على الحضارة الأوروبية، تأليف جلال مظهر، مكتبة الأنجلو القاهرة.

الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي الحديث، مركز كتب الشرق الأوسط- القاهرة ١٩٦٩ .

أثر العرب في النهضة الأوروبية باشراف الأستاذ محمد خلف الله أحمد. مجموعة أبحاث لعلماء متخصصين تبين أثر الحضارة الإسلامية في الأوروبية في مجالات الآداب والفلسفة- والعلوم والفنون. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. القاهرة ١٩٧٠ .

أثر المدنية الإسلامية في الحضارة الغربية، تأليف د. مختار القاضي. نشرات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- القاهرة ١٩٧٢ .

معالم الحضارة الإسلامية، تأليف الدكتور مصطفى الشكعة، الأستاذ بجامعة عين شمس- القاهرة. دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٣ .

مؤلفات عديدة في الحضارة، والحضارة العربية- الإسلامية، تأليف أنور

الرفاعي، منها كتابه بعنوان الإنسان والحضارة، دمشق١٩٧٠
حضارة الوطن العربي الكبير في العصور القديمة ـ دار الفكر ١٩٧٢.

الإسلام في حضارته ونظمه الإدارية والسياسية والأدبية والعلمية...
قصة الحضارة العربية في الوطن العربي الكبير من فجر التاريخ حتى «العصور الحديثة» بيروت دار الفكر ١٩٧٣.

عالم الإسلام، تأليف حسين مؤنس. دار المعارف ١٩٧٣.
الحضارة الإسلامية، تأليف د. علي حسني الخربوطلي مكتبة الخانجي- القاهرة ١٩٧٥.

المثل الأعلى للحضارة العربية، تأليف محمد يحيى الهاشمي، بيروت- دار الكاتب العربي.

أصالة الحضارة العربية، تأليف ناجي معروف، بغداد.

دراسات في الحضارة الإسلامية، تأليف الأستاذ أحمد إبراهيم الشريف، بجامعة الكويت- دار الفكر العربي- القاهرة ١٩٧٦.
الحضارة، تأليف: الدكتور حسين مؤنس، نشرات المجلس الوطني بالكويت ١٩٧٨.

ـ الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها.

ـ نحن والحضارة الغربية.
تأليف المرحوم العلامة «أبو الأعلى المودودي».

مجموعة أبحاث في الحضارة العربية الإسلامية والمجتمع العربي تأليف المرحوم أحمد شوكت الشطي، دمشق ١٩٦٣.

مراجع أوروبية مترجمة إلى العربية

حضارة العرب، تأليف العلامة الفرنسي جوستاف لوبون- باريس ١٨٨٤، ترجمة إلى العربية عادل زعيتر.

حضارة العرب، تأليف : يوسف هـل، ترجمة الى العربية د. إبراهيم العدوي- الأنجلو- القاهرة، ١٩٥٦.

قصة الحضارة، تأليف ول ديورانت حـ٢ من مجلد٤- القاهرة ١٩٦٤ (لجنة التأليف).

شمس الله فوق الغرب، زيجريد هونكه، ترجمة إلى العربية- بيروت ١٩٦٩- المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر.

الإسلام في العصور الوسطى، دراسة في الاتجاه الحضاري. تأليف جوستاف فون جرونباوم. ترجمة الى العربية- مشروع الألف كتاب- مكتبة مصر ١٩٥٦.

تاريخ الحضارة الإسلامية. تأليف ف- بارتولد. بالروسية- ترجمة الى العربية حمزة طاهر. دار المعارف- القاهرة ١٩٦٦.

حضارة العرب في الأندلس، تأليف ليفي بروفانسال، ترجمة عن الفرنسية- دار مكتبة الحياة بيروت-

الحضارة العربية. تأليف جاك س. ريسلر، ترجمه الى العربية- ونشره بالقاهرة- الدار المصرية.

العرب والألمان. لقاءات في ألف عام. لمجموعة متخصصين- ترجم الى العربية ونشر في دار صادر، بيروت ١٩٧٤.

تراث الإسلام. أخرجه المجلس الوطني للثقافة بالكويت ترجمة هذا

الكتاب عام ١٩٧٨م قام بها الدكتور/حسين مؤنس والدكتور/إحسان العمد.

عبقرية الحضارة العربية، ينبوع النهضة، أبحاث لمجموعة من المتخصصين، في بيان دور العرب في الثقافة الإسلامية، والأدب، والفلسفة، والعمارة والفن وعلوم الحياة وغير ذلك. وهو مزود باللوحات وفيه ذكر مراجع.

أصدره مركز الوثائق، باللغتين العربية والانجليزية، بدولة الإمارات العربية ١٩٧٧. (طبع في لندن).

مراجع أوروبية غير مترجمة إلى العربية:

Alfred von Kremer:
Kulturgeschichte des Orients
unter den Chalifen
Wien 1875

H. A. R. Ljibb:
Studies on the Civilization
of Islam London 1962

J. A. Williams:
Themes of Islamic Civilization
Berkeley. Univ. of Calif. Press, 1971.

W. Montgomery Watt:
The Influence of Islam
On Medieval Europe
Edinburgh ,Unversity Press 1972

Introduction to
Islamic Civilization
edited by R. M. Savory
Cambridge University Press 1975

Titus Burckhardt:
Art of Islam
Language and Meaning
(World of Islam Festival Trust 1976)
ISBN 0985035 003

Seyyed Hossein Nasr:
Islamic Science

An Illustrated study
London 1976

The World of Islam,
Faith, People Culture
edited by Bernard Lewis
Fhamed and Hudson, London 1976

Marc Bergè:
Les Arabes
Histoire etCivilisation des Arabes
et du Monde Musulman des
origines à la chute du royaume de Grande
Editions Lidis, Paris 1977

Maurice Bucaille:
La Bible, Le Coran et le Science
Seghers Paris, 1976,

D. et J. Sourdel:
La Civilisation de L'Islam Classique
Arthaud 1976 Paris
(Collection Les Grandes Civilisations)

André Migquel:
L'Islam et sa Civilisation
(Armand Colin - Paris 1977)
(Destins du monde)

Encyclopaedia Britannica
Konowledge Depth (1974):
Islamic Peoples, Arts of Vol 9 p. 952 - 1011
«Theology and Phelosophy» 1011—
Eneyclopaedia Universalis (1968)
Islam Vol 9 p. 125 - 190

Der Grosse Brockhaus:
Islam

الرّسول والتفرقة العنصريّة (٢)

د. عبد العزيز كامل

---

(١١) مع البرهمية والهندوكية.

لكل دين ايجابيات اعطته القدرة على البقاء وتنظيم الحياة. وحينما جاء الاسلام اقر ما كان قبله من مآثر رآها للبقاء، ووضع عن الناس الآصاروالاغلال التي كانت عليهم. واقرب النماذج الى ذلك ما كان بين الجاهلية والاسلام. ويمثلها قول المصطفى عليه الصلاة والسلام يوم فتح مكة «الا كل مأثرة او دم او مال يدعي فهو تحت قدمي هاتين الا سدانة البيت وسقاية الحاج.»(٢٢).

وفي الديانة الهندوكية نقرأ في الرج ـ فيدا كمثال:

«اذا كنا اخطأنا في حق من احبنا، واسأنا الى صديق او صاحب وآذينا جارا او غريبا... فاغفر لنا عدواننا» (٢٣). والهندوكية تؤمن بتعدد الالهة وانكانت ترد هذا التعدد في قمته العليا الى اله واحد. (٢٤).

ولكنا هنا سنقصر القول على ما يتعلق بالتفرقة العنصرية. وهي امر لا ينكره حتى كبار فلاسفة الهند وان حاولوا ان يبرروا ظروفه التاريخية:

يقول رادا كرشنان عن الانقسام القديم للمجتمع الهندي الى أربع طبقات:

«حتى نفهم الطريقة التي نشأ بها هذا الوضع ينبغي أن نذكر ان الغزاة الآريين كانوا متميزين عن السكان القدامى ولهم اصولهم العنصرية. وكان

الآريون القدامى طبقة واحدة، ويمكن ان يصبح الواحد منهم كاهنا او محاربا او تاجرا او زارعا، ولم يكن هناك امتياز خاص اول الأمر للكهنة. وادى تعقد الحياة الى تقسيم الطبقات بين الآريين. وبدأ تميز نظام الكهنة والارستقراطية عن الطبقة العاملة. كان اصطلاح الفايسيا يطلق اول الأمر عليهم جميعا. وعندما اخذ تقديم القرابين للآلهة دورا هاما في المجتمع، تقدمت بعض الاسر التي تميزت بالعلم والحكمة والمواهب الادبية على غيرها في اداء الشعائر الدينية. ومع تطور الديانة الفيدية وكثرة شعائرها كونت هذه الاسر من نفسها طبقة خاصة. ولما كانت هذه الطبقة تتولى الحفاظ على تقاليد الآريين، اعفيت من ضرورات الصراع من اجل البقاء. اما اولئك الذين شغلهم الضرب في الارض وكسب العيش فلم يكن عندهم من وقت طويل ينفقونه في التفكير والتأمل.

بهذا تكونت طبقة مختصة بالامور الروحية. واصبح «البراهمة» ارستقراطية عقلية مختصة بصياغة الحياة العليا للناس. وتلى «الكاشترية» مسؤولية الحكم ورعاية البراهمة. وكلمة «كشاترا» تعني الحكم والسيطرة. تحمل نفس المعنى في اللغة الفيدية والنصوص الفارسية. وكان الباقون هم عامة الناس من التجار والزراع والمحترفين او «الفيسية». واذا كان النظام بدأ مهنيا، فسرعان ما تحول الى وراثي في كل هذه الطبقات الثلاث. ولهم دائرة واسعة تجمعهم. وبينهم وبين الجماعات المقهورة خندق واسع. وينقسم هؤلاء المقهورون الى قسمين:

الدرافيديين الذين يكونون الطبقة الرابعة، والقبائل البدائية وهم في حضيض المجتمع.

فالتقسيم بين الآريين والداسيا ـ او بين الغزاة والمقهورين عنصري يستند الى السلالة والدم. ومع اختلاف النظريات في اصل الطبقة الرابعة ـ السودرا ـ وهي التي تخدم الطبقات الثلاث الاعلى، وهل هي كلها من السكان الاصليين

ام من ان الآريين جاءوا ومعهم فكرة النبذ، او ان المنبوذين جزء من السكان الاصليين فقط. (٢٥) . الا ان الحقيقة القائمة من قديم، والتي ظلت عبر التاريخ نحو ثلاثة الآف عام، هي ان المجتمع الهندي تتميز فيه اربع طبقات كبرى تنطوي تحتها فروع كثيرة. هذه الطبقات هي البراهمة والكشاترية والفيسية والسودرا (٢٦).

ويذكر رادا كرشنان ان نظام الطبقات ليس آريا ولا درافيديا، وانما جاء ليقابل حاجات المجتمع عندما عاشت اجناس مختلفة معا في وئام ـ هكذا يقول ـ وكان الهدف هو صالح البلاد مهما تكن النظرة الحالية اليه.

وكانت هذه ـ عنده ـ الطريقة الوحيدة لحماية الحضارة التي هددتها اخطار وخرافات اعداد ضخمة من السكان الاصليين. وذلك بوضع معالم حديدية للفوارق الحضارية والعنصرية (٢٧). ولسوء الحظ فان هذا الاسلوب الذي ارادوا به حماية النظام الاجتماعي من الانهيار والفناء قد عاق المجتمع حتى عن مجرد النمو. ولكن هذا لا يدعونا ـ والقول لراد اكرشنان ـ الى ان نحتقر نظام الطبقات عندما جاء اول مرة. فان الهند بنظام الطبقات قد استطاعت ان تحمل بالسلم قضاياها العنصرية الداخلية التي حلها غيرهم عن طريق القتال.

ويرى ان هذا النظام حفظ كلا من المنتصر والمهزوم وعاشا معا في ثقة وانسجام» (٢٨).

آثرت ان اذكر هذا بشيء من التفصيل، لان نظام الطبقات في الهند هو اقدم النظم العنصرية واعمقها جذورا. نظام استطاع ان يستمر مدة ثلاثين قرنا ـ وان عراه تغير ـ . وحدثت بينه وبين الاسلام مواجهة عقائدية وتطبيقية في الحياة اليومية، كانت من اسباب تكون باكستان:

١ ـــ ولقد أحس الهنود أنفسهم بقسوة هذا النظام. وظهر هذا الاحساس في التراث الديني، وابان عنه صراع الآلهة عندهم:

لقد صور كتاب الرج ـ فيدا الاله «اندرا» ممثلا لروح الاريين المنتصرين وملامحهم: صوروه أشقر. جميل الصورة. له مركبة حربية خيولها شقر. هو الاله البطل الذي حارب سكان الهند الاصليين ودمر مدنهم واقتحم حصونهم وامعن فيهم قتلا حتى الجأهم الى الغابات والصحاري والجبال. وتمر القرون وتأتي الاساطير الشعبية الهندية كما تمثلها ملحمة «المهابراتا» لتبرز شخصية اله آخر هو «كرشنا» اله أسمر اللون كأنه رمز المقهورين. يضيق بجبروت اندرا الذي تحول الى طغيان، وحرب للنساك والزهاد، وغواية للنساء. وتدور الحرب بين اندرا وكرشنا، او قل بين البيض والسود، او بين القاهرين والمقهورين، وتنتهي خضوع اندرا الاشقر لكريشنا الاسمر. (٢٩).

٢ ــ وتصور الربح ـ فيدا في جزئها الاخير نظام الطبقات محاولة رده الى نشأة الخليقة. فالانسان الاول «بوروشا» اخرج من رأسه اول برهمي، ومن ذراعيه اول كشاتري، ومن ساقيه اول فيسي، ومن قدميه اول سودري (٣٠). وعلى هذا الاساس تحددت الطبقات واعمالها، واتخذت من سمرة السودرا مدعاة لوضعها في أسفل الطبقات. وتأتي المهابراتا فتذكر ان البراهمة شقر، والكشاتريه حمر، والفيسيا صفر، والسودرا سمر. وكأنها تحدد الهجرات البشرية التي جاءت الى الهند وحاولت الاستقرار فيها. المهابراتا بعد هذا تعلي من شأن نساك وزهاد لهم آباء او امهات من السودرا مثل فيديورا وفياسا، دون ان تقصر الفضل على البراهمة كرجال دين، والكشاترية كرجال حكم وحرب. واذا كانت المهابراتا تمثل صيحة احتجاج شعبية ضد السيطرة البرهمية، التي يمثلها الرج ـ فيدا، الا ان نظام الطبقات بكل ثقله الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، استطاع ان يستمر في الحياة الهندية (٣١).

٣ ــ وتؤمن الهندوكية، بعقيدة التناسخ. ويقصد بها العودة بعد الموت الى الحياة في ولادة جديدة. والصورة الجديدة «جزاء» لعمل الصورة السابقة. هذا هو قانون «الكارما». وبه تكون الولادة الجديدة، في صورة اسمى، اذا كان

الانسان عمل صالحا، وقد تكون في صورة انسان ادنى او حيوان او نبات اذا عمل غير صالح. وذلك في سلسلة ـ لا سبيل الى قطعها ـ الا بالاخلاص في العمل والواجبات الدينية والمعرفة وما ترتبط بها من مران خلقي طويل بالتأمل والتركيز. اي بنوع من اليوجا. فاذا نجح الانسان في ذلك اتحدت روحه بعد الموت مع «براهمان» الروح الكلي لهذا الوجود. (٣٢).

فالحياة حسب التناسخ والكارما ـ عمل وجزاء في ذات الوقت. والمسؤولية الفردية غير كاملة. واذا كنا رأينا التفرقة العنصرية قائمة على مستوى الطبقات، فهي هنا تزداد حدة حين تدخل قيود التناسخ والكارما على المستوى الفردي ايضا.

ولقد حاول كبار المفكرين الهنود ايجاد صيغ جديدة من الهندوكية، تقل بها وطأة العنصرية القديمة، وتعطي مجالا اوسع للمسؤولية الفردية. ورغم ما تلقاه الهندوكية من منافسة البوذية والمسيحية والاسلام، ورغم الجهود الإصلاحية والتجديدية فيها، فقد بقيت القوة الكبرى في الهند. وبقي نظام الطبقات ومكانة البراهمة على راس السلم الاجتماعي اساس الحياة بها (٣٣).

ومع مسار الحياة ظهرت طبقات جديدة كانت قبائل من قبل. وتنوعت الحرف، وتبدلت المساكن، حتى زادت الطبقات عن ثلاثة آلاف، تحتها طبقات فرعية. ولكن هل استطاع هذا ان يصمد أمام المد المعاصر؟. لا. بالاحتكاك بالفكر العالمي، واتساع فرص التعليم، وتأثير حياة المدينة، بكل ما تحمل من متطلبات الحياة والسكنى والطعام والانتقال والعمل وصعوبة او استحالة الاحتراز في التعامل اليومي من طبقات أو جماعات معينة. كل أولئك قد هز قوائم نظام الطبقات، وكان يعطي الدليل بعد الدليل، في الحياة اليومية، على أن عنصرية هذا النظام لا تستطيع أن تصمد أمام تدفق الحياة.

فقد حرم القانون عام ١٨٢٩ شعيرة حرق الزوجة بعد موت زوجها، وصان

عفاف البنات من شهوات بعض المعابد في جنوب الهند. (٣٤) حتى أن بعض كتابهم يقول عن الموقف العقلي لبعض الهنود المثقفين «ثم لمسوا العلم فإذا بعقائدهم القديمة قد تحطمت أشلاء كأنما نزلت بها نازلة ساحقة، ولما تجرد هؤلاء الهنود المستغربون عن عقيدتهم الدينية التي هي روح الهنود ولبابها، عادوا إلى وطنهم وقد زالت عن أعينهم الغشاوة التي كانت تزين القبيح، وسادهم الحزن، وسقط ألف آله أمام أعينهم من سمائهم صرعى» (٣٥).

ومن البديهي أن هذا القول لا ينطبق على الجميع، وإن كان خط التطور يشق طريقه مقتربا من العدالة مبتعدا عن مقاييس التفرقة العنصرية.

أذكر هذا الصراع الطويل كله، وأذكر معه كلمة خاتم النبيين عليه الصلاة والسلام: «الناس لآدم. وآدم من تراب. اكرمكم عند الله أتقاكم».

وأذكر الإخاء الإنساني الذي نادى به القرآن الكريم، وطبقه الرسول في حياته اليومية.

(١٢) مع البوذية.

يقول ول ديورانت أننا لا نعرف شيئا عن بوذا معرفة اليقين. وما نذكره ليس تاريخا يراد إثباته ولكنه جزء من التراث الهندي والأسيوي [٣٦].

ويحدد العلماء مولد بوذا بقرب من عام ٥٦٣ ق . م . وتتناول الأساطير بقايا قصته وتتحدث عن المبشرات بمولده! وما رأت أمه في منامها، وكيف فسره كبار البراهمة بأن وليدها سيكون ملكا على الدنيا باسرها. ثم جاءها المخاض إلى جذع شجرة، ونزل الوليد طاهرا كما ينزل الواعظ من منبر وعظه، وأشرقت السماء بالنور وأقبل الملوك من أطراف البلاد يرحبون بمقدمه. ونمر سريعا على طفولته السعيدة في قصر أبيه الحاكم، ورعايته العسكرية باعتباره من الكاشترية، والدينية على يد البراهمة، وكيف تزوج وعاش في كنف السعادة حتى خرج من القصر يوما، فرآى كهلا. وفي اليوم الثاني رآى مريضا. وفي

الثالث رأى ميتا. وجرت خواطره: كل شباب إلى كهولة وشيخوخة، وكل صحة إلى مرض، وكل حياة إلى موت. وما دمت ممن يجوز عليهم الولادة بما فيها من تعاسة فلأبحث عمن لا يولد. عن السكينة العليا. عن النرفانا.[٣٧].

ويقرر إعتزال حياة النعيم ويدع القصر والوالد والزوجة والولد الصغير، ويأوي إلى حديقة يفرغ فيها إلى تأملاته. يستعين على التأمل بالصوم الطويل والزهد في كل متاع الحياة، ثم استعان بالصمت الطويل، ثم أشرق في نفسه أن تعذيب النفس ليس طريق الحياة. بل أحيانا يصحب نجاح الفرد في مجاهداته نوع من الزهد، الذي تضيع به قداسة ما يصنع. فاقلع عن هذا، وجلس ساكنا في ظل شجرة مصمما ألا يبرح المكان حتى يأتيه «التنوير».

وفي تأمله هذا يرى الحياة تياراً متدفقاً «ولادة وفناء»، وعودة إلى الحياة في ولادة جديدة دنية أو سنية، خيرة أو شريرة، سعيدة أو شقية حسب ما يكون لها من «كارما» وفق ذلك القانون الشامل الذي بمقتضاه سيلقى كل فعل خير ثوابه، وكل فعل شرير عقابه، في هذه الحياة أو في حياة تالية تتقمص فيها الروح جسدا آخر.[٣٨].

ولا سبيل لوقف هذه الولادة إلا إذا استطاع الإنسان أن يعيش حياة يسودها العدل الكامل، والصبر والشفقة على الناس. بل على الكائنات جميعا، فاذا تطهرت النفس من كل سوء اتحدت باللانهاية اللاواعية. وأدركت النرفانا.

ولا تكتفي البوذية بتطبيق عقيدة التناسخ والكارما على مستوى فردي وإنما هناك كارما للجماعات يسمونها «الداتو»[٣٩].

وكما أن هناك صوراً غير محدودة للكارما، فكذلك للداتو صور غير محدودة، تتدرج من أنظمة الوجود الكبرى كالمجرات السماوية والأجناس والحيوانات الى التجمعات البشرية والجماعات والنقابات والأسر، حتى إلى ما بين اثنين تحابا أو تعاديا. ولا يقتصر الأمر على الحياة والكراهية، وإنما يمتد

إلى نمو الأجناس وضعفها، وقيام الممالك وانهيارها، فكل حركة صغيرة أو كبيرة في الكون هي حلقة من حركة كونية كبيرة من قوى الكارما والداتو.[٤٠].

وكان لهذا إنعكاسة مع حياة الأفراد والجماعات. فأعطت لها إمتدادات تسبق الحاضر، وتمتد إلى ما حوله، وما بعده، وتتنوع لتشمل مناشطالحياة جميعا. كلها ينبغي أن يتناولها التطهير حتى تتجنب مهاوي الكارما السيئة. وتبدو في البوذية أهمية تدريب الفكر والإرادة على تزكية أي عمل، كما أنها أشاعت المحبة فيها بينهم وهنا يكمن جانب من أسس الإحسان والرحمة في المجتمع البوذي والتعاون بين الأفراد وكثرة مؤسسات البر وتشجيعها[٤١].

ومع ما في البوذية من نزعة تشاؤمية أو قدرية ـ بمفهوم الكارما والداتو ـ فقد انتشرت انتشار واسعا في العالم الآسيوي. وعندما طلب تلاميذ بوذا منه أن يحدد معنى الحياة السليمة، صاغ لهم قواعد خلقية خمسا يهتدون بها قد تكون أشمل نطاقاً واعسر التزاماً من الوصايا العشر الواردة في العهد القديم. هذه الوصايا هي:

(١) لا يقتلن أحد كائنا حيا.

(٢) لا يأخذن أحد مالم يعطه.

(٣) لا يقولن أحد كذبا.

(٤) لا يشربن أحد مسكرا.

(٥)لا يقيمن أحد على دنس.[٤٢].

وتحس روحاً انسانية عامة في وصاياه «على الانسان أن يتغلب على غضبه بالشفقة، وأن يدفع الشر بالخير، والكراهية بالحب.[٤٣].

وواضح في اعتقاد البوذية في الكارما والداتو أنها تجعل الفرد أو المجتمع مسؤولاً عن أعمال غير أعماله، عن أجيال غير أجياله. وهذه أبرز نقاط تعارضها

مع المسؤولية الفردية التي يؤكدها الإسلام. ﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فردا﴾. [مريم: ٩٥].

ولا تبعد بنا كثيراً ـ من هذه الزاوية ـ عن عقيدة «الخطيئة الآولى» في العهد القديم. وبها تمسكت اليهودية والمسيحية. وإذا كانت المسيحية قد عالجت الخطيئة بعقيدة «الفداء»، فإن البوذية عالجتها «بالنرفانا».

ولم تأت فيها بجديد وإنما تابعت فيها الهندوكية وبهذا تكون البوذية. ـ إذا جاز لنا أن نستخدم هذا التعبير ـ هي «العهد الجديد» للهندوكية أو أحد صور هذا العهد الجديد.

ولكنها في ذات الوقت كانت كالنهر الذي ينحت في هدوء وتصميم ليقتلع من طريقه صخورا ويشق لنفسه مجرى: وكانت الصخرة نظام الطبقات الهندوكي وامتيازات البراهمة.

فمع ان بوذا كان من الكاشترية وعاش حياة النبلاء، الا انه فتح ذراعيه للجميع، لكل إنسان مهما يكن من وضعه أو طبقته التي ينتمي إليها.

يقول بوذا لتلاميذه بكل وضوح «انتشروا في الأرض كلها وانشروا هذه العقيدة. قولوا للناس ان الفقراء والمساكين، والاغنياء والاعلين، كلهم سواء. وكل الطبقات في رأي هذه العقيدة الدينية تتحد لتفعل فعل الانهار، تصب كلها في البحر»(٤٤) ويرفض الأعتقاد في اي كائنات اعلى من هذه الطبيعة كما يرفض تقديم القرابين للآلهة أو الدعاء لكائن أعلى. ويرى أن طريقه هو الخلاص للكافرين والمؤمنين.

جانب المساواة في هذه العقيدة فتح امامها باب القبول امام اهل جنوب شرق آسيا، مع شعور الإنسان فيها باحترامه لذاته بعد أن نأت البوذية بنفسها عن نظام الطبقات. ولكن سرعان ما تسرب اليها براهمة الهندوكية وكونوا فيها طبقة من الكهنة التي اثرت مما ابتدعوه في البوذية من شعائر ومناسك، حتى وصل

الامر الى صدام بينهم وبين الحكومات من اجل السلطان والثروة ـ كما حدث في الصين ـ [٤٥]. بينما نظرت اليه اليابان نظرة ودودا. وازداد عدد الرهبان والعباد في سيام وسرى لانكا (سيلان) وبورما، وتعددت فيها مناشطهم الاجتماعية والتربوية والثقافية.

ومما يستوقف النظر ان تنفي البوذية وجود الخالق الذي يسأل الناس عما يفعلون، وتعطي الفرد مكانته دون ان تقيده بنظام الطبقات، ثم تقيده بعد هذا بعقيدة من الكارما والداتو وكأنها نفت جانب الغيب من العقيدة، ثم عادت فأدخلت فيها غيباً جديداً لا نستطيع له تفسيراً.

(١٣) مع الكونفوشية والتاوية.

عاش كونفشيوس بين (٥٥١ ـ ٤٧٩ ق. م) ووضع لأهل الصين فلسفة عملية تقوم على أسس دينية وأخلاقية إنسانية. كان معلماً ومؤرخاً يعني بالواقع الذي يعيشه الناس دون أن يشغل فكره أو فكرهم بما وراءه. كان يؤمن بوجود كائن أعلى يسميه «السماء». وهو قوة مدبرة للكون ذات صفات روحانية وأخلاقية. وآمن بعدالة القدر وأداء العبادات والصوم. وعني بالعلاقات الإجتماعية الرئيسية وهي عنده خمس: العلاقة بين الأب والإبن، وبين الزوج وزوجه، وبين الأخ الكبير والأخ الصغير، وبين الصديق والصديق وبين الحاكم والرعية. وهذه العلاقات يحكمها مبدأ عام هو «لا تعامل الغير بما لا تحب أن تعامل به» كما تحكمها الأداب والعادات الحسنة المأثورة. ويجمع كونفوشيوس الخلق الكريم كله في كلمة واحدة هي «جن» او «ين» وعندما سئل عن مفهومها قال في ايجاز أحب الناس ... وبشرح أوسع «أحب الناس بسرور ومن صميم قلبك»[٤٦].

سأله أحد مريديه عن عبادة الأرواح السماوية والأرضية فكان رده: نحن لا نعرف كيف نخدم الإنسان، فكيف نعرف عن خدمة الأرواح..؟

فسأله المريد: وماذا عن الموت؟

قال كونفوشيوس: نحن لا نعرف عن الحياة، فكيف نعرف عن الموت؟ وكان يقول: إن الرجل الحق هو الذي يتبع القواعد دون ضغط من الخارج ويكره ما يعارضها دون خوف من عقاب(٤٧).

ولا نجد في الكونفوشية ما يهدر كرامة الإنسان. لا من حيث الأصل، ولا السلوك في الحياة، ولا الرقي الإجتماعي مادامت مواهبه تؤهله لذلك، وليست هناك من عقبة لونية أو غير لونية تعوقه عن التقدم.

كانت عناية الكونفوشية بالتماسك الإجتماعي في نظام مركزي يبدأ من الأسرة، ومكانة الأب فيها راسخة، حتى الدولة حيث الإمبراطور هو الأب الكبير. ويظل احترام الاباء قائما بعد موتهم، احتراما يصل إلى التقديس. فكان في المجتمع ترابط رأسي وأفقي استطاع أن يحفظه رغم المجاعات المدمرة ودورات الجدب والمجاعات والحروب.

وعاش هذا المجتمع سماحة دينية نادرة. يقول حكيمهم «كل الناس بين البحار الأربعة إخوة» وعجبوا عندما اتصلوا بالحضارة الحديثة ورأوا فيها حروبا لم تثرها إلا العصبيات الدينية الجامحة، كما في الحروب الصليبية مثلا. ولم يكن غريبا في الصين أن يعتنق أحد أفراد الأسرة مذهبا معينا، والآخر دينا غيره، والثالث يخالف الإثنين، والجميع يعيشون في وئام.

ولا تختلف التاوية عن الكونفوشية في هذا المجال من حيث احترامها للإنسان وإيمانها بالمساواة. وهي الأخرى نشأت في القرن السادس قبل الميلاد. والتاوي هو الطريق. وإذا كان تركيز الكونفوشية على السلوك الإجتماعي، فان تركيز التاوية على التربية الذاتية، وترمي إلى تآلف بين الإنسان والكون وبين الكائنات بعضها مع بعض. وتعتبر مبادئها اقدم ما أخرج الفكر الصيني من قيم إنسانية لها طابعها العالمي الداعي إلى كرامة الإنسان. (٤٨)

ولقد مرت كل من هاتين الفلسفتين بمراحل وتطورات من عهد كونفوشيوس

ولا وتسي حتى العصور الحديثة. ولكن يعنينا منها موقفها من الإنسان، من حيث التفرقة العنصرية أو المساواة.

وقبل أن أدع هذا العرض المقارن أود أن أذكر أن الفكر الصيني لا يماثل الفكر الحديث أو الغربي من حيث البناء المنهجي الذي يضع المقدمات والنتائج ويقسم الموضوعات، ويتناول كلا منها على حده دون استطراد، ولكنه أقرب مايكون إلى تدفق النهر أو سير الحياة وتصب فيه مجموعات ضخمة من الحكم والتراث والخبرات الإنسانية والقصص. وعلى الذين يدرسونه أن يدركوا طبيعته وعنايته بالقيم والممارسات الإنسانية والتطبيقية أكثر مما يعني بالجوانب النظرية في الحياة.[٤٩].

وإذا كانت الكونفوشية تؤمن «بالسماء» فهي تحمل أكثر من مفهوم: الذات العليا. قوانين الكون. عالم الاخلاق. [٥٠] ويختلف هذا اختلافا جوهريا عن «عالم الالهة» الذي رأيناه في الهندوكية والتباين بينهم، وكأنه جاء إنعكاسا للفروق بين العناصر والسلالات التي كونت سكان الهند.

لم أجد عند دراسة الكونفوشية والتاوية أثرا للتفرقة العنصرية. ووجدت المسؤولية الفردية مندمجة في المسؤولية الجماعية عند دراسة البوذية. وبدت التفرقة العنصرية في أشد صورها مع دراسة الفكر الهندي.

وبعد هذه الرحلة نعود إلى الجزيرة العربية حيث مهد الإسلام، وإلى عهد النبوة لنجمع خيوط البحث التي نشرناها شرقاً وغرباً، ولنا قبل ذلك:

(١٤) وقفة مع العلم الحديث.

عنيت الأمم المتحدة ومنظماتها المتخصصة بمشكلة التفرقة العنصرية، وأصدرت فيها اكثر من وثيقة، تختلف في التفاصيل التي عرضت لها، وتلتقي جميعا في أساس المساواة الإنسانية العريض.

كمثال: جاء في «بيان عن العنصر والتمييز العنصري» الصادر في باريس

سبتمبر ١٩٦٧ م ، عن مجموعة من العلماء العالميين بدعوة من هيئة اليونسكو:

و إن الناس جميعا ولدوا أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق. جميع الناس الذين يعيشون الآن يرجعون إلى نفس الجنس وينحدرون من نفس الأصل. إن تقسيم الناس إلى أجناس، جزء منه إعتيادي وجزء منه تحكمي.

إن معرفتنا البيولوجية الحالية لا تتيح لنا القول بارجاع انجازات ثقافية إلى فروق في الإمكانات الوراثية (الجينية). وإن الفروق في الانجاز بين مختلف الشعوب ترجع فقط إلى تاريخها الثقافي. إن العنصرية تزيف معرفتنا بالبيولوجيا الإنسانية. ولكي نجتث العنصرية، لا يصح الإكتفاء بأن يفند البيولوجيون خرافاتها، وإنما على علماء النفس والاجتماع أن يبينوا أسبابها. فالبناء الاجتماعي عامل هام دائما.[٥١].

(١٥) خاتمة.

وتصل بنا هذه الوقفة الى المرحلة الختامية في هذا البحث وفيها نرى:

١ ــ إن ما انتهت إليه سفينة العلم الحديث بعد رحلة طويلة ـ سعيا إلى الإخاء الإنساني ـ التقي مع ما جاء به القرآن الكريم وحياً من عند الله تعالى ونادى به الرسول (ص) مبشراً ونذيراً.

٢ ــ إن حياة المصطفى ﷺ، كانت تصويراً حياً لما دعا له من المساواة بين الناس. وإن هذه المساواة كانت في حياته الأسرية الخاصة وفي حياته العامة.

٣ ــ إنه دعا أصحابه إلى الإيمان بهذه المساواة، ونبذ دعوى العصبية والجاهلية وتعظمها بالآباء، وأدان أي إنحراف عن هذا النهج السوي.

٤ ــ إننا في دراستنا المقارنة رأينا كيف عالج القرآن موضوع خطيئة آدم بحيث لم يجعل أبناءه مسؤولين عن أي جانب فيها. وإن آدم جاء إلى الدنيا مغفورا له ليقوم بمسؤولية خلافة الله في أرضه. ونحن جميعاً أبناء نبي كريم

وحياتنا الدنيا ليست عقوبة ولا تكفيراً، ولا تحتاج - في العقيدة الإسلامية - إلى تكملة يحمل مسؤوليتها من يخلص الناس من الخطيئة ويفديهم. فالتوبة والمغفرة في الإسلام جزء من قصة آدم. ذلك لأننا لو سلمنا بانتقال الخطيئة لفتحنا الطريق لانتقال أثر اللون والعنصر. وتنتفي بهذا قاعدة المساواة، كما يصورها الإسلام. ومن الزاوية يبدو جانب من التباين في قصة الخلق كما جاءت في القرآن الكريم وما جاء في سفر التكوين من العهد القديم وما ترتب عليه في العهد الجديد.

هذا إلى أنه في العهدين - إلى جانب ذلك - نصوص عن الاخاء الإنساني والعدل وإدانة العنصرية تلتقي مع ما جاء به الإسلام وما ينادي به العلم الحديث.

٥ ـ فإذا انتقلنا إلى الشرق الأقصى وجدنا العنصرية في أشد صورها كما تصورها الهندوكية القديمة، وكيف انتقل الصراع من البشر عندهم إلى الآلهة على أساس عنصري. والكتب المقدسة عندهم مجهولة الأصل يستوي في هذا الفيدا والمهابراتا وغيرهما. وإذا كان البراهمة قد أحاطوها بكل هذه القداسة، فإن الحقيقة العنصرية فيها لا تخفى في الدين ولا في الحياة. واضطرت الهندوكية تحت ضغط الحياة إلى التخلي عن جوانب من صلابتها القديمة اقترابا من الإخاء الإنساني.

٦ ـ وتأتي البوذية في جوهرها ثورة فكرية على الهندوكية، تنادي بالمساواة بين الناس، ولكنها تظل محتفظة بعقيدة التناسخ وبها تنتفي المساواة.

هي تؤمن بالكارما الفردية والجماعية. ولكن البوذية في مجموعها أقرب إلى العدالة كثيرا من الهندوكية، وجذورها التاريخية معروفة: من بوذا الذي طلب التنوير إلى أتباعه الكبار من بعده، ورؤوساء المدارس الكبرى في نحلته.

٧ ـ وإذا كانت الكونفوشية قد عنيت بالأرض والحكومة والناس والنظام

الإجتماعي. فإنها قللت كثيرا من مساحة السماء في العقيدة، وركزت على احترام الدولة والآباء احتراما وصل إلى التقديس. والقضية في الكونفوشية أنها لا تعني كثيرا لا بالبدء ولابالمعاد. وإنما تعني بما هو هنا. بحياتنا نحن. بينما تركز التاوية على التربية الذاتية دون عناية كبيرة أيضا بالبدء والمعاد. وإيمان التاوية بالمساواة كريم. هنا نجد فيلسوفين تحولت آراؤهما إلى ديانات، وإن لم يناديا بدين جديد. نادى كل منهما بطريق. طريق بالمفهوم العقلي والنفسي والإجتماعي. أحدهما يركز على الخارج والمجتمع، والثاني على الذات والداخل. ينصرفان عن البدء والمعاد اشتغالاً بواقع الحياة، ولا يدعان للغيب إلا القليل. وهنا يبدو جانب من الفرق الكبير بين الإسلام وبينهما.

٨ ـ وينادى العلم الحديث بالمساواة بين الناس ويدين التفرقة العنصرية، ولكن ما هي الوسيلة لتطبيق ذلك؟ القول جميل ولكنهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا. العسف الذي يلقاه الأفريقيون فوق أرض قارتهم في أقصى الجنوب. ما يلقاه إخوتنا وأهلنا تحت الأستعمار الإسرائيلي.

البطش الذي يلقاه إخوتنا من الأقليات الإسلامية في بعض أقطار الشرق الأقصى.

الحاجز اللوني الذي لا زالت آثاره قائمة في الحياة الأمريكية.

وبعض هذا تسرب إلى أقطارنا الإسلامية. وفي عدد من قضايانا السياسية وصراعاتنا كان صوت القومية ـ والطائفية والعنصرية أحياناً ـ أعلى من صوت الدين. فالعنصرية عريقة في الانسان. وعندما نادى الرسول ﷺ بالمساواة بين الناس وجد بعض العقبات وأرادت العنصرية أن ترفع رأسها حتى بين الصحابة فبادرها المصطفى ﷺ بالإدانة ونبه أصحابه إلى دعوات الجاهلية وتعاظمها بالآباء والتكاثر بهم.

وهنا تبدو أهمية الربط بين القول والعمل وبين العقيدة والتطبيق، بحيث تصبح هذه القواعد نماذج حية تسير بين الناس حبا وإخاء ورحمة.

هذه الزاوية تميز بها الإسلام عن العلم الحديث: تطبيق العقيدة والأمر الآلهي فور نزوله. أن يكون المصطفى ﷺ القائد الذي يبدأ بنفسه، ويدعو من حوله ليعطي الإنسانية صورة من الوحي حيا ناطقا.

وليكون المجتمع الإسلامي إسلاما منظوراً متحركا إلى جانب الإسلام المقروء.

(١٦) وعلينا مسؤولية.

ما قصدت بهذا البحث أن يكون مجرد دراسة مقارنة تضاف إلى دراسات سابقة. ولا أستطيع القول بأن نتائج الدراسة المقارنة كانت بهذا الوضوح في ذهني قبل البدء فيها. ولكني أَحسست كثيراً من الاطمئنان والمسؤولية عندما بدأت اكتب خاتمة البحث.

فالمصطفى (ﷺ) أرسله الله رحمة «للعالمين» لا يختص بعصر دون عصر، ولا أمة دون أمة. والإسلام له إمتداده الزماني والمكاني والموضوعي. هو «كلمة الله» إلى الناس. وحين تكون كلمته بهذه القوة وهذا الوضوح والبساطة، فهي من قبل ومن بعد- هدية رب الناس إلى الناس. ليس في قوتها انتصار جنس ولا عنصر على عنصر ولا دين على دين.

ولقد رأينا كيف تسير الديانات والفلسفات سيراً حثيثاً- أو بطيئاً- نحو ما نادى به المصطفى ﷺ من وحي رب العالمين. وكيف يسير العلم أيضاً في هذا السبيل. وكيف تتقارب جهود الإنسانية في مجالات الاجتماع والنفس والثقافة وعلوم الحياة ومجامعها الدولية. وكيف تتلاقى الأفكار، لتحقيق ما أراده رب الناس للناس، وما جاء لسان خاتم النبيين مصدقاً لما بين يديه وهدى الناس أجمعين.

حقاً. . لقد شهد المجتمع الإسلامي مشكلات من التفرقة العنصرية، ولكنه استطاع أن يذيب الكثير. وكانت إفاقته أسرع من أفاقة مجتمعات سبقته على

طريق العلم الحديث. لا تزال الأغلال مسموعة فيها، ومشكلات التفرقة العنصرية نابضة فوق أرضها بثورة الكلمة والمقاومة والسلاح أحياناً.

وما جاء به الإسلام من نقاء ومساواة علينا واجب إشاعته بين الناس بأكثر من لغة بالكلمة المكتوبة والمسموعة بالحوار. علينا أن نتتبع الشبهات التي تثار حول الإسلام: رداً عليها وإظهاراً للحق. فهو من عند الله لا من عند أنفسنا. علينا أن نبرز هذا التلاقي السمح بين ما انتهى إليه العلم وما جاء به الإسلام. علينا أن نؤكد ضرورة اللقاء بين الفكرة والقرار والتنفيذ. علينا أن نتابع السعي لتكون التفرقة العنصرية من مخلفات ماض آخذ في الغروب.

ويحتاج هذا منا الى متابعة في الجهود. وتحويل لها من المستوى الفردي الى المستوى الجماعي. من جهود العلماء الى جهود المؤسسات. هكذا يسير البحث العلمي الآن في عصر تدافع فيه الانتاج الفكري تدافع السيول تحمل الغثاء وما ينفع الناس.

ونحن حين نتابع هذه المسيرة متعاونين، لا نؤدي فقط بعض حق الرسول ﷺ علينا، وإنما نعين على أن تصالح الإنسانية ربها، وتدرك عظمة ما أنزل الله على رسوله ﷺ وما هي بحاجة إليه، وما اتفقت فيه كلمة الإسلام مع كلمة العلم.

ما أكرم ما قال وما تتطلع اليه الأفكار والقلوب:

«أيها الناس ان ربكم واحد. وإن أباكم واحد. كلكم لآدم. وآدم من تراب. أكرمكم عند الله أتقاكم. ليس لعربي فضل على عجمي ولا لأحمر فضل على أسود إلا بالتقوى».

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

(٢٢) سيرة ابن هشام ٤ : ٥٤ط. الحلبي مصر.
(٢٣) رادا كرشنان: الفلسفة الهندية ١٠ : ١١٠ ط. لندن ١٩٥٨م.
(٢٤) ول ديورانت: قصة الحضارة الجزء الثالث: الهند وجيرانها ص/٤٠/٤٢ ط. القاهرة/١٩٥٠ م. ويورد المؤلف في هذه الصفحات نقلا عن رج- فيدا في جزئه العاشر حوارا بين الابوين الاولين للبشر جاء فيه «والواحد الاحد لم يكن هناك سواه. ان من صدر عنه هذا الخلق العظيم.. هو ربنا الاعلى في السماوات العلى.
(٢٥) رادا كرشنان ١ : ١١٠- ١١٢.
(٢٦)دائرة المعارف العالمية للعلوم الإجتماعية- ١٩٧٢ م .
وفي دراسة الهندوكية تتحدث عن الفارنات أو الطبقات الأربع التي خلقت من جسم الإنسان الأول. وهو بدوره تجسيد للخالق. ولقصة الخلق في الفكر الهندوكي أكثر من رواية. انظر ٦ : ٣٥٨.
(٢٧) رادا كرشنان: ١ : ١١٣.
(٢٨) نفس المكان.
(٢٩) تذكر الرج - فيدا الصراع بين الاله فارونا وكيف ساد عليه الاله اندرا ثم كيف يظهر البطل المؤله: كرشنا بين المقهورين (غير الاريين). كعدو لاندرا. (رادا كرشنان ١ : ٨٧)، واستطاع كرشنا ان يستعيد في عهد الياجافادجيتا كثيراً من سلطانه الذي فقده، واتحد مع آلهة اخرى واصبح ابرز أبطال المهابراتا.. وفيها نرى كرشنا وحوله هالة من التراث الديني لا تزال باقية حتى الآن: باعتباره بطلاً غير آري ومعلماً روحياً. واله لقبيلة. وكيف تدرج في المهابراتا حتى أصبح عندهم الاله الأعلى (رادا كرشنان: ١ : ٤٩٤).
(٣٠) دائرة معارف العلوم الإجتماعية ٦ : ٣٥٨ ط ١٩٧٢ م وفيها تفصيل في هذا الموضوع لا تجده في ط ١٩٦٢ م. ويوروشا عندهم الإنسان الأول وهو تجسد للاله الخالق.
(٣١) أورد رادا كرشنان (١ : ٤٨٠) تفصيل عن مكانة- من يدعى- فياسا

وانتاجه الأدبي في المهابراتا. ويراجع أيضاً ول ديورانت (٣: ٢٩٢) (٢٩٣) حيث يقول إن المهابراتا منسوبة الى مؤلف اسطوري يسمونه «فياسا» وهي كلمة معناها المنظم: فقد كتبها مائة شاعر وصاغها الف منشد. ثم جاء البراهمة فصبوا فيها أفكارهم وخلعوا عليها صورتها الجبارة التي نراها عليها اليوم. وهي قصة عنف ومغامرة وحروب. والشخوص في هذه القصص تتداخل. . بل البشر والالهة عندهم. والذي يعنينا هو بروز أو إبراز شخصيات غير آرية الى المقدمة.

(٣٢) رادا كرشنان ١: ٢٤٤ـ ٢٤٩ ويدرس قانون الكارما كما جاء في اليوبانشاد. ثم يخصص الفصل الذي يليه (١: ٢٤٩ـ ٢٥٦) «للحياة المقبلة».

(٣٣) يدرس ول ديورانت ٣: ١٦٤ـ ١٧٠ تنظيم المجتمع. ونشأة طبقة البراهمة وتطورها، وما كان لهم من امتيازات ثقيلة الوطأة وما عليهم من طقوس يؤدونها وما قاموا به من دور في تنظيم المجتمع.

(٣٤) دائرة معارف العلوم الاجتماعية ٢: ٦٧٨ ط. ١٩٦٢ م ويراجع أيضاً ول ديورانت ٣: ٤٢١ عن تحريم حرق الزوجة وتحريم زواج الاطفال والانقراض السريع لراقصات المعابد.

(٣٥) ول ديورانت ٣: ٤١٤.

(٣٦) نفس المرجع ٣: ٦٤.

(٣٧) رادا كرشنان ١: ٣٤٧ عن نشأة بوذا ـ المستنير ـ وعن النرفانا في البوذية ١: ٤٤٦ـ ٤٥٣.

(٣٨) ول ديورانت ٣: ٧١

(٣٩) دائرة معارف العلوم الاجتماعية ٣: ٣٣ ط. ١٩٦٢ م.

(٤٠) نفس المكان.

(٤١) نفس المرجع ٣: ٣٤.

(٤٢) ول ديورانت: قصة الحضارة ٣: ٧٧.

(٤٣) نفس المكان.

(٤٤) نفس المرجع ٣: ٨١

(٤٥) دائرة معارف العلوم الاجتماعية ٤: ١٩٨ ط. ١٩٦٢ م.

(٤٦) (فونج يولان: الكونفوشية والتاوية وهو الفصل الثاني والعشرون من كتاب تاريخ الفلسفة شرقاً وغرباً صدر بإشراف رادا كرشنان. لندن ١٩٥٢ م١: ٥٦٣- ٥٦٤).

(٤٧) (لن يوتانج: حكمة الصين ص/٢٩٢ - : لندن :١٩٦٣م) ويترجم المؤلف وهو صيني الاصل- نصوصاً من حكماء الصين وأبرزهم لاوتسي وكونفشيوس. كما يدرس مكانة ومنهج الفكر الصيني مقارناً بالفكر الغربي).

(٤٨) ويلاحظ ان القرن السادس قبل الميلاد كان قرن نشاط فكري وفلسفي وديني كبير: ففيه ظهر بوذا ولاوتسي وكونفوشيوس في الشرق الاقصى كما ظهر النبي أرمياً في الشرق الاوسط. وربما زرادشت في فارس. ويرى لن يوتانج ان كتاب «التاو» او الطريق للاوتسي هو أروع ما صدر عن الفكر الشرقي القديم موضحاً خصائصه: انظر لن يوتانج :حكمة الصين: ص/٢٥. وفي المقارنة بين الكونفوشية والتاوية: انظر ول ديورانت: قصة الحضارة الجزء الرابع، الشرق الاقصى: الصين (الترجمة العربية) القاهرة ١٩٥٠ م في آراء لاوتسي ص/٣٠- ٣٩ وفي اراء كونفوشيوس ص/٤٠- ٦٤ ولن يوتانج ٢٥- ٢٩ في عرض الاراء وتليها ترجمة من نصوص كتاب الطريق- والكتاب مترجم الى العربية (مجموعة الالف كتاب. القاهرة).

(٤٩) لن يوتانج: حكمة الصين: مقدمة الكتاب من ص ٩ الى ص/١٩ دراسة مقارنة في خصاص الفكر الصيني.

(٥٠) (لوشيالوين : المميزات العامة للفكر الصيني وهو الفصل الواحد والعشرون من كتاب رادا كرشنان السابق الذكر (١٩٥٢ م). ١ : ٥٥٧.

(٥١) (كيوبر (مشرف) العنصر والمعلم والمجتمع ص / ٣٦٠ - ٣٦٤ اليونسكو ١٩٧٥م).

في رحاب الطب النبوي (٢)

د. نجيب الكيلاني

(٥) الطب النبوي والرياضة

قررت كتب الدراسات الطبية، والطب النبوي خاصة، فصولاً للرياضة، الرياضة بمفهومها الواسع الشامل، رياضة البدن، ورياضة النفس، ورياضة الحواس.

والواقع أن الرياضة البدنية درجات، فإن ما يصلح للصبية والشباب، يختلف عما يصلح لكبار السن، وما يصلح للأصحاء يختلف عما يصلح للمرضى، وتحتل الحركة مكاناً بارزاً فيما نسميه اليوم بالعلاج الطبيعي — (Physio Therapy) فهي ضرورية في الحالات التالية:

١ـ عقب كسور الأطراف.

٢ـ الأطراف المصابة بالشلل الطارىء أو الدائم.

٣ـ مرضى القلب.

٤ـ مرضى عسر الهضم، واضطرابات الجهاز الهضمي.

٥ـ ضعف العضلات أو ضمورها.

٦ـ عقب العمليات الجراحية أو الولادة.

٧ـ السمنة.

٨ ـ تيبس المفاصل.

٩ـ قصور الحركة ببعض الأعضاء... الخ والرياضة في نظر الطب النبوي تساعد على تخليص الجسم من فائض أو زائد الغذاء، لأن الاحتراق الناجم عن الحركة يقضي على المختزن الزائد في الأنسجة من المواد الغذائية، فالأكل مع التراخي والكسل وقلة الحركة يضر بالجسم ويؤدي الى السمنة التي يعقبها مخاطر جمة، وللغذاء مخلفاته وسمومه مثل الدواء تماماً ولا خلاص من هذه التراكمات الضارة الا بالرياضة المناسبة أو الصوم. فالرياضة تكسب الجسم خفة ونشاطاً ولياقة، وتقوى العضلات والأربطة، وتحمي من الأمراض البدنية والأمراض النفسية أو على حد تعبير مؤلف الطب النبوي «تؤمن جميع الأمراض المادية، وأكثر الأمراض المزاجية (النفسية) اذا استعملت بالقدر المعتدل منه في وقته، وكان باقي التدبير صواباً»[1] كما يحدد الطب النبوي وقتاً للرياضة، فيشترط أن تكون بعد انحدار الغذاء، وكمال الهضم وهو ما يتفق مع النظرات العلمية الحديثة، لأن الرياضة بعد الأكل مباشرة لها مضارها اذ ان الدم يتدفق بنسبة أكبر عقب الأكل مباشرة الى المعدة، فإذا ما مورست الرياضة في تلك الفترة، زاد العبء على القلب ـ وخاصة المسنين ومرضى القلب ـ والمصابين بقصور الدورة... الدموية التاجية ـ حاق بالقلب أضرار قد تكون بليغة...

وأنواع الرياضة كما وردت في الطب النبوي تتراوح بين المشي وركوب الخيل ورمي النشاب والصراع والمسابقة على الأقدام والسباحة، ورياضة النفوس بالتعليم.. والتأدب والفرح والسرور، والصبر والثبات والإقدام والسماح وفعل الخير، ونحو ذلك مما ترتاض به النفوس ومن أعظم رياضتها

(١) الطب النبوي ص/١٩٢

الصبر والحب والشجاعة والاحسان، فلا تزال ترتاض بذلك شيئاً فشيئاً حتى تعير لهذه الصفات هيآت راسخة، وملكات ثابتة. . . ولا ريب أن الصلاة فيها حفظ للبدن، بالاضافة الى حفظ صحة الايمان، وسعادة الدنيا والآخرة، وكذلك قيام الليل من أنفع أسباب حفظ الصحة، وفي الصوم الشرعي من أسباب حفظ الصحة، ورياضة البدن والنفس ما لا يدفعه صحيح الفطرة، وقد أثبتت الدراسات الحديثة أن الصيام في رمضان إذا روعيت فيه الآداب السلوكية المختلفة، يقي الجسم من سموم الأغذية والأدوية، فكأنه يغسل الأنسجة من أدرانها، فتبدو في ثوب جديد، والعجيب أن أعضاء الجسم المختلفة لا تتأثر بالصيام بنفس الدرجة، فالجهاز العصبي لا يفقد شيئاً من جوهره وبنائه، . . . . والقلب لا يفقد سوى ٣٪ أما الكبد (وهو مخزن لمواد غذائية مختلفة ومواد كيماوية وبيولوجية) والطحال والعضلات فإنها تفقد ما يتراوح بين ٣٪، ٦٥٪ وهي مواد في حكم الزائد الذي به ثقل البدن.

وأما الجهاد وما فيه من الحركات الكلية التي هي من أعظم أسباب القوة، وحفظ الصحة وصلابة القلب والبدن، وزوال الهم والغم والحزن، فأمر يعرفه من له نصيب، وكذلك الحج وفعل المناسك والمسابقة على الخيل بالنصال. .

ولقد ألمحنا الى تفاوت درجات الرياضة، فالمسنون مثلاً تناسبهم رياضة المشي، وقد لوحظ أن علاج ضيق شرايين القلب أو انسدادها، وهو من الأمراض القاتلة، لوحظ ان ذلك العلاج يعتمد في المفهوم الحديث على الرياضة المناسبة، تلك التي تساعد على نشوء دورات دموية جانبية لتعويض الشرايين المسدودة أو الضيقة، ومد عضلة القلب بما تحتاجه من دماء كما وجد الأطباء ان الجهد العضلي يريح الجهاز العصبي وكأنه يقوم بعملية تشبه عملية التدليك المريحة، ولذلك نرى أن أمراض العصر تنتشر بين المرفهين والمرفهات الذين يحيلون معظم أعمالهم للخدم، ولا ينتقلون من مكان الى مكان، الا بواسطة السيارات، وقد أورثهم هذا الاسلوب من الحياة الكثير من

الكسل، والثقل وهموم السمنة، ومضاعفاتها الخطيرة، وارتباك الهضم، . . والسقوط في براثين العلل والقلق.

والواقع ان الطب النبوي في مجال الرياضة كما في مجال غيره- يحرص على حماية الأبدان والنفوس، وهو نوع من الكمال، لا زيادة فيه لمستزيد، على الرغم من مرور القرون الطويلة.

والواقع أن الطب الحديث يتجه في هذه السنين الأخيرة الى اللجوء لأبسط وسائل العلاج والوقاية، وهي تكمن أساساً في أسلوب الحياة السليم، والاهتمام بالحركة والرياضة والنزهات والأسفار، وتنظيم الغذاء أكثر من اعتماده على العقاقير الطبية الصناعية التي أصبحت برغم فائدتها في كثير من الظروف موضع اتهام في جميع أنحاء العالم، لما تخلفه من اثار جانبية ونتائج مشكوك فيها أحياناً، وخاصة بعد أن غلبت عليها الناحية التجارية، ورافقها أخبث أنواع الدعاية. . . وقد لاحظت أثناء متابعتي لبعض مرضى القلب، أن أطباءهم- وخاصة في انجلترا قد سحبوا كل ما كان يعطي لهم من موسعات للشرايين، ومسيلات للدم منعاً للتجلط، وتحولوا في أسلوب العلاج الى أنواع من الرياضة المتدرجة وقد أتت هذه الأساليب القديمة (المستحدثة) بنتائج ممتازة عند الكثيرين منهم. .

ولا يكون الأمر متروكاً لرغبة المرء، لذلك فقد جمعت الصلاة والصوم والجهاد والسعي لخدمة الناس ومجاملتهم، هذه الأشياء قد جمعت بين الوان الرياضة الجسدية والنفسية وأصبحت في صحيحها الزاماً للمسلم باعتبارها فرضاً (العبادات) على المؤمن، ويحاسب عليه إذا أهمله، وهكذا امتزجت الرياضة الجسدية والنفسية بالشعائر والعبادات، وأصبحت كياناً واضحاً وواحداً يصبغ حياة المسلم بصبغة ربانية، ويا لها من حكمة الهية سامية؟؟؟؟

(٦) الطب النبوي والعلاج بالمحرمات

ذكر البخاري في صحيحه عن ابن مسعود:

«ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم» ومن حديث أبي الدرداء قول الرسول ﷺ ان الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا، ولا تداووا بالمحرم».

ان أمر التداوي بالمحرم قضية شائكة، فهي ليست قاصرة على عدد قليل من العقاقير الطبية ولو كان الامر كذلك لهان الأمر، لكن المشكلة ان التداوي.. بالمحرمات بالنسبة لكثير من الأمراض النفسية وبعض الأمراض العضوية قد أصبح شائعاً لدرجة خطيرة، وتعدى المواد المحرمة الى سلوك شائن لا يتفق والمبادىء الأخلاقية، ونهج الشريعة الإسلامية ويتضاد مع صالح المجتمع والفرد.

ويمكننا أن نوجز تلك المحرمات في مجموعات أربعة رئيسية:

أولاً ـ المشروبات الكحولية ومشتقاتها، التي تتفق معها في الأثر قلت تلك المشروبات أو كثرت، وازداد أثرها أو تضاءل.

ثانياً ـ المخدرات: وهي أنواع كثيرة، وتعد مشتقاتها ومنتوجاتها الصناعية.. والطبيعية بالمئات، وهي تستعمل أكثر في المجالات الخاصة بالأمراض النفسية، كذلك بعض الأمراض العضوية كالالآم والأمغاص..

وإدمانها يعتبر كارثة بدنية ونفسية وإجتماعية.

ثالثاً ـ التسبب الأخلاقي، والحرية الجنسية، باسم التغلب على عقد الكبت النفسي، وعلاج الأزمات والاضطرابات النفسية الناتجة عن القيود الأخلاقية، وهذه نقطة خطيرة لم يتنبه اليها الكثيرون من الباحثين ولم يدر جوها في قائمة المحرمات العلاجية.

رابعاً ـ وهذه المجموعات الأربعة تشمل بعض أنواع الحشرات والحيوانات وأساليب الدجل الأخرى التي تراها في الشعوذة والخرافات المتنوعة التي تنتشر بين الجهات والطبقات الفقيرة دون استناد الى دليل علمي أو منطق مجرب يمكن دراسته وتحليله.

ويمكننا أن نتناول تلك المجموعات الأربعة بشيء من الايجاز في ضوء الطب النبوي، واستنتاجات علمائه وتعليماتهم.

أولاً ـ المشروبات الكحولية:

لم يعد خافياً على أحد ما للمشروبات الكحولية من أضرار وخيمة، على أجهزة جسم الانسان وخاصة في حالة الإدمان، اذ إنها تؤثر على الجهاز العصبي المركزي والأعصاب الطرفية، ولها أيضاً مفعول ضار بالجهاز الهضمي وخاصة الكبد والمعدة والاثني عشر، ومن المعروف ان الجهاز العصبي هو المسيطر على كل أجهزة الجسم فمتى أصابه الخلل والاضطراب، أدى ذلك الى اثارة الانحراف في مختلف أجهزة الجسم والواقع أن هناك بعض الأمراض التي تزداد سوءا اذا كان المصاب بها يدمن الخمر، مثال ذلك مرض الدرن (السل)، ومرض القلب والمعدة والكبد وغيرها، ولذا نرى الأطباء يوصون المريض بعدم تعاطي المشروبات الكحولية وإلا عرض نفسه للخطر، فالخمر اذن لها تأثير على مختلف أجهزة الجسم بطريق مباشر أو غير مباشر وهذه حقائق علمية مؤكدة، تدرس لطلبة الطب في كل أنحاء العالم، لأنها من الأمور المتفق عليها، وعندما نقرأ في تراثنا نرى في صحيح مسلم، عن طارق بن سويد الجعفي أنه سأل النبي ﷺ عن الخمر، فقال: إنه ليس بدواء، ولكنه داء.

وفي السنة «انه ﷺ سئل عن الخمر يجعل في الدواء، فقال انها داء، وليست دواء».

ويذكر عنه ﷺ أنه قال: «من تداوى بالخمر فلا شفاه الله» وعن أبي هريرة: نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث».

ويذكر صاحب الطب النبوي[1] في كتابه تعليقاً يقول فيه:

المعالجة بالمحرمات قبيحة عقلاً وشرعاً، وأما الشرع فما ذكرنا من هذه

---

(١) الطب النبوي لابن قيم الجوزية ص/١٢٢

الأحاديث وغيرها وأما العقل فهو ان الله سبحانه وتعالى حرمه لخبثه، فإنه لم يحرّم على هذه الأمة طيباً عقوبة لها، كما حرمه على بني اسرائيل بقوله (فبظلم من الذين هادوا، حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم[1]) وإنما حرم على هذه الأمة ما حرم لخبثه، وتحريمه له حماية لهم، وصيانة عن تناوله، فلا يتناسب أن يطلب به الشفاء من الأسقام والعلل، فإنه وان أثر في إزالتها، لكنه يعقب سقماً أعظم منه في القلب، بقوة الخبث الذي فيه، فيكون المداوى به قد سعى في إزالة سقم البدن، بسقم القلب، وأيضاً فإن تحريمه يقتضي تجنبه، والبعد عنه بكل طريق، وباتخاذه دواء حض على الترغيب فيه وملابسته، وهذا ضد مقصود الشارع وأيضاً فإن الخمر داء كما نص عليه صاحب الشريعة، فلا يجوز أن يتخذ دواء...

وأيضاً فإن في اباحته للتداوي به، ولا سيما اذا كانت النفوس تميل إليه، ذريعة الى تناوله للشهوة واللذة، ولا سيما اذا عرفت النفوس أنه نافع لها، مزيل لأسقامها، جالب لشقائها فهذا أحب شيء اليها، والشارع سد الذريعة الى تناوله بكل ممكن، ولا ريب أن بين سد الذريعة الى تناوله، وفتح الذريعة الى تناوله، . . تناقضاً وتعارضاً . . أيضاً فإن هذه الدواء المحرم من الأدواء، ما يزيد على ما يظن فيه من الشفاء وليفرض الكلام في أم الخبائث، التي ما جعل الله لنا فيها شفاء قط، فإنها شديدة المضرة بالدماغ... الخ.

ومن هنا ترى اتفاق الطب النبوي، ونصوص الأحاديث النبوية الصحيحة تتفق تماماً مع الدراسات والحقائق العلمية الحديثة، تبقى نقطة هامة ان المشروبات الكحولية أو الكحول يدخل ضمن المطهرات أو المواد القاتلة للميكروبات، كما يدخل كمادة . . مذيبة لبعض العناصر الدوائية، ويدخل في الروائح العطرية ومن ثم يضعه البعض على البشرة بعد الحلاقة مثلاً ممزوجاً

---

(١) سورة النساء: ١٦٠

بالروائح الطيبة، أو يطهر به البعض الخدوش، . . والبعض الآخر يتعاطى الأدوية التي يدخل فيها الكحول (الذي هو أساس المشروبات المسكرة) وخاصة بعض المقويات والأدوية الفاتحة للشهية.

والواقع أن رأى الفقهاء في مثل هذه الأمور في عصرنا واضح تمام الوضوح، فهم يحرمون مثل تلك الأمور اذا كان لها بدائل تغني عنها، ومن ثم فان المطهرات الغير كحولية تعد بالمئات بل بالالاف والمقويات والمشبهات أنواعها عديدة جداً، ولا حاجة اطلاقاً لأن تكون «كحولية» بالذات، فالمواد الحامضية، كالليمون مثلاً، والمواد الحريفة. . . الخ كلها تعتبر مواد مشهية، بل ان جمال اللون والرائحة قد يكون سبباً في إثارة الشهية لدى الإنسان. . . . وفي الامكان قصر استعمال الكحول في بعض الصناعات الأخرى غير الدوائيةـ كالاصباغ وغيرها، ولا حاجة لأن. . يدخل ضمن العقاقير التي يسمح بتعاطيها، لكن المشكلة ان معظم شركات الأدوية، ان لم يكن كلهاـ شركات لا تلتزم بأمور الدين، وخاصة في العالم الأوروبي والأمريكي وفي كثير من شعوب آسيا وأفريقيا، ليست شركات الأدوية هي التي تفعل ذلك وحدها بل شركات الانتاج الغذائي هي الأخرى، تلك التي تدخل بعض المحرمات في الأطعمة التي تعدها للتوزيع كالأطعمة المحفوظة وبعض أنواع الحلوى، وبعض المنتوجات الشحمية التي يضاف اليها شحم الخنزير. . الخ.

والقضية ليست في الكمية، لأن ما أسكر كثيره فقليله حرام، وقد يعتقد البعض أن المواد التي تؤخذ بالفم فتسكر هي وحدها الحرام، والواقع أن عدداً من المواد تستطيع أن تمتص من خلال البشرة في ظروف معينة، وبذلك يمكنها أن تصل الى الدم ولو بنسب ضئيلة فهل من اللائق تجاهل هذا الأمر لأن أثره غير واضح، لأنه لا يؤخذ عن الطرق الطبيعية، وبالكيفية المعروفة؟؟ تلك قضية تحتاج الى دراسة. . واعية، ورأى حاسم.

ثانياً- المخدرات:

تطلق كلمة المخدرات على كثير من المواد الطبيعية والكيماوية التي تؤدي الى خدر الجسم والعقل، والمواد المخدرة تختلف في آثارها ومضاعفاتها واستجابة الجسم والعقل لها، وكثير من هذه المواد قد يؤدي إلى الإدمان، بحيث لا يستطيع متعاطيه أن يستغني عنه وإلا أصيب بأضرار مختلفة قد تصل الى الموت، وخاصة عند التوقف المفاجيء لمن اشتد الإدمان لديه، وبعض هذه المواد قد يؤدي الى السكر أو غياب العقل أو يؤدي الى لون من التخيل وتصور أمور لا وجود لها، فكأن المتعاطي يعيش في أحلام مزوقة جميلة، فإذا ما انتهى أثر المخدر، شعر المدمن بحالة من الاضطراب وعدم الإستقرار والكآبة والتوتر، ويظل في تدهور وتوتر بل ان أجهزة الجسم تتأثر على اختلاف أنواعها، فالعيون تحتقن وتدمع، والأنف يسيل والبطن تمغص وتسهل وتقيء، كما في حالة التوقف المفاجيء عند تعاطي الأفيون وهناك بعض المواد المخدرة، كالحشيش مثلاً - تعطى للمدمن احساساً خاطئاً بالزمن والمسافة، وكذلك الحالة النفسية، فإذا أكل وهو تحت تأثير المخدر قدراً يسيراً من الطعام، خيل اليه أنه كان شرهاً لدرجة التخمة، وإذا مشى مسافة تعد بمئات الأمتار، ظن أنه مشى مسافات طويلة تعد بالأميال، ونفس الشيء يحدث بالنسبة للاحساس بفترة «الجماع» اذ يظن بعض الناس أن تعاطي الحشيش يطيل مثل هذه الفترة، مع أن ذلك وهم خالص..

ولقد انتشرت الأدوية المخدرة في كل أنحاء الدنيا انتشاراً رهيباً، وتفشت المخدرات بين الشباب وخاصة في أوروبا وأمريكا، فسمعنا عن عقار الهلوسة أو عقار ل. س. د، وتسببت هذه المخدرات في كثير من الانحرافات والكوارث الإجتماعية والإقتصادية والأخلاقية، بل زوقت الأوهام والخيالات، ووضعت فلسفات وسلوكاً غريباً في الحياة وأدت الى قيام بعض جرائم القتل الجماعية، ودمرت الكثير من الأخلاقيات وحطمت الكثير أيضاً من أمن المجتمع وسلامته،

والدراسات التي أجريت على المدمنين في مختلف الدول دراسات متنوعة، لكن الشيء الملفت للنظر أن الدارسين عندما حاولوا البحث عن أسباب الوقوع في كارثة الإدمان وجدوا ان هناك عوامل كثيرة مساعدة لها:

(١) الإصابة باضطراب نفسي، أو قلق وتوتر، وغير ذلك من الأعراض النفسية الناجمة عن ظروف خاصة أو عامة، هذا الاضطراب النفسي قد يورث الشخص المريض به استعداداً خاصاً لتعاطي المخدرات كوسيلة من وسائل الهروب.

(٢) صحبة السوء: محاولة الأصدقاء الالتزام بتصرفات معينة موحدة، فإذا كان بعضهم ممن يدمنون المخدرات، اقتدى بهم الباقون، كإثبات لرجولتهم، وتأكيداً لقدراتهم على فعل ما يشاؤون دون خوف من أحد.

(٣) الآلام العضوية قد تدفع المريض الى تعاطي المخدرات في البداية بغرض تخفيف الآلام، فإذا كانت تلك الآلام متكررة أو مزمنة، كالمغص الكلوي أو المراري أو الصداع. . . الخ، فإن المريض يضطر لأخذ المخدر مرة أخرى (وخاصة الأفيون أو المورفين) وهكذا تتعدد نوبات الألم وجرعات المخدر، وبالتدريج يصبح المريض في أشد الحاجة إلى تعاطي المخدر بصفة دائمة، وهكذا يصبح مدمناً.

(٤) تيارات الرفض بين الشباب في كثير من أنحاء العالم، وسخطهم على الأوضاع القائمة وسياسات القوى الكبرى، ودمار القيم العليا، وسيطرة المادية، والفلسفات الحائرة كل ذلك دفع الشباب إلى البحث عن واحة زائفة يستظلون فيها فقدم لهم الأبالسة وتجار السموم، أصنافاً مختلفة من المخدرات، تهدف لتغطية الآلام، ودغدغة الحواس، والهاب الأحلام الجنسية، والتحلل من المسؤولية، والاقدام على تصرفات طائشة غير مسؤولة..

(٥) المشاكل الاقتصادية والعاطفية قد تجر إلى كارثة الادمان على

المخدرات. . وتفشي المخدرات ليس قاصراً على الأوساط القادرة اقتصادياً وحدها، بل إنها تنتشر أكثر في الأوساط العمالية والبيئات التي ينتشر فيها الجهل والفقر والمرض، فهي مشكلة عامة في آسيا وإفريقيا أيضاً، وليست في أمريكا وأوروبا وحدها. . . وتحريم المخدرات في الإسلام أمر قديم، وإن سبقه تحريم الخمر، ولا شك أن ظهور الحشيش في أواخر المائة السادسة بعد الهجرة. هو الذي حرك العلماء والفقهاء لاصدار الفتاوى فيها، وهي مجمعة على تحريمه وقد ذكر ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية، وكذلك تلميذه ابن القيم في كتابه «زاد المعاد» وغيرهما من العلماء القدامى والمحدثين، أن الحشيش حرام، وفي كلام سيد الخلق: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»، وفي حديث أم سلمة: نهى ﷺ عن كل مسكر ومغتر. . «فالمسكر والمغتر حرام، أياً كانت المادة التي استعملت سائلة أو جامدة، مطبوخة أو غير مطبوخة، عن طريق الفم أو الحقن أو غير ذلك من الوسائل المختلفة.

والتداوي بالمخدرات، إنما هو تداو بالمحرم، ومن ثم فإن ما ينطبق على الخمر ينطبق عليها، ونستطيع أن نقرأ في أي مرجع من المراجع الطبية الآثار التي تتركها المخدرات في جسم الإنسان، والتغيرات الخطيرة التي تقلب النسق البديع لعمل الأجهزة، وتعادل السوائل وافراز المواد الزائدة، والاتساق النفسي والعصبي، ان العلاج بالمخدرات يكمن أساساً في نقطتين:

أولهما ـ تسكين الآلام العضوية.

ثانيهما تهدئة الاضطرابات والتوترات النفسية.

ونلاحظ انه في كلتا الحالتين ليست المخدرات علاجاً بالمعنى العلمي الصحيح لهذا قلنا بالنسبة للنقطة الأولى (تسكين الآلام) ولم نقل شفاؤها، وأيضاً في النقطة الثانية لم نقل شفاء الاضطرابات النفسية، إنما قلنا تهدئتها. . . فالمخدرات أساساً أدوية ليست لعلاج العلل النفسية أو العضوية،

إنما لمجرد تخفيف الأعراض الناجمة عن المرض، لأن العلاج الحقيقي إنما يكمن في علاج السبب الذي صنع الداء وتخفيف الأعراض ليس علاجاً حاسماً للداء، ولكي نزيد الأمر توضحياً إذا كان هناك مريض يشكو من صداع، فليس العلاج الصحيح هو أن يتعاطى قدراً من المخدرات أو المسكنات لأن أثر المخدرات أو المسكن سوف يزول، لأن مفعول المسكن محدود بفترة زمنية محددة، وإنما العلاج الصحيح هو أن نبحث أولاً عن سبب الصداع. . . هل هو حمى معينة؟؟

هل هو ارتفاع ضغط الدم؟ هل هو الهم والغم والأرق؟؟ هل هو الامساك أو أمراض العين أو الأسنان أو الجيوب الأنفية أو أورام المخ. . أو. . . أو. . . الخ؟ لا بد من أن نجتث الداء من جذوره، عندئذ تختفي الآلام والأعراض والعلامات. . وقد يكون علاج السبب جراحياً أو دوائياً أو نفسياً، وقد تكون هناك مشكلة من المشاكل الخاصة التي لا يفصح عنها المريض فلا يؤدي الى التشخيص الصحيح للعلة. . . والتشخيص هو البداية الصحيحة لخط سير العلاج.

فعلاج الصداع بالأفيون أو المورفين لن يقضي على سبب الداء، وهكذا يعاود المريض الألم ويتكرر أخذ المخدر، حتى يحدث الإدمان، والادمان مرض من ألعن الأمراض وأخطرها، لأنه يتلف الجهاز العصبي، ويؤثر على الكبد والكلى، وكثير من الغدد، ويجعل الجسم يتعود على هذا المخدر، كما يتأثر القلب وتتأثر الشرايين والجهاز الهضمي مما تناولته الكتب الطبية بالتفصيل. . . . لقد أراد البعض أن يعالج داءه. . . بالمخدرات، فأصيب بمرض أخطر وهو الادمان الذي يسرع بخطى الإنسان إلى القبر، ويسبب الشقاء الأبدي، ويدمر كيان الفرد والمجتمع. . فتحريم المخدرات أمر يتفق وطبائع الأمور والآثار السيئة التي تنجم عنها عضوياً ونفسياً، ولا يحد عن تلك الراحة الكاذبة التي يتحصل عليها المريض إذا تعاطى بعض الأدوية المخدرة. . .

وقد أفتى بعض العلماء باباحة العلاج بالمخدر إذا لم يكن له بديل، وبشرط أن يكون على يدي طبيب مسلم موثوق فيه، وبالقدر الذي يحتاجه المريض فقط، ولقد تنبه الإمام ابن حجر لنقطة هامة في علاج المدمنين، فأوصى بأن يكون علاجهم تدريجياً، حتى تنقص الجرعة التي يتعاطاها المدمن من المخدر تدريجياً، حتى لا يصاب بالوفاة، وفي هذا الأسلوب التدريجي للتخلص من الادمان حفاظ على حياة المدمن.

وفي فتوى الشيخ جاد الحق علي جاد الحق يقول: (١)

الإسلام حرم مطعومات ومشروبات صوناً لنفس الإنسان وعقله ورفع هذا التحريم في حال الضرورة فقال: «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه.(٢). وقال: «وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه»(٣)ولقد استنبط الفقهاء من هذه الآيات ومن أحاديث رسول الله ﷺ، في الضرورة قواعد يأخذ بعضها بحجز بعض فقالوا الضرر يزال والضرورات تبيح المحظورات، ومن ثم أجازوا أكل الميتة عند المخمصة، واساغة اللقمة بالخمر، والتلفظ بكلمة الكفر عند الاكراه عليها ﴿الا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾(٤). وقالوا أيضاً ان الضرورة تقدر بقدرها، وما جاز لعذر بطل بزواله والضرر لا يزال بضرر. .

وقد اختلف الفقهاء في جواز التداوي بالمحرم، والصحيح من آرائهم هو ما يلتقي مع قول الله في الآيات البينات السالفات، بملاحظة أن اباحة المحرم للضرورة مقصور على القدر الذي يزول به الضرر، وتعود به الصحة، ويتم به العلاج، وللتثبت من توافر هذه الضوابط، اشترط الفقهاء الذين أباحوا التداوي

---

(١) المخدرات في رأي الإسلام ص/ ١٠٠ - ١٠٢.

(٢) سورة البقرة ١٧٣.

(٣) سورة الأنعام ١١٩.

(٤) سورة النحل ١٠٦.

بالمحرم شرطين أحدهما أن يتعين الطبيب بالصدق والأمانة والتدين والآخر ألا يوجد دواء من غير المحرم، ليكون التداوي بالمحرم متعيناً، ولا يكون القصد من تناوله التحايل لتعاطي المحرم ولا يتجاوز به قدر الضرورة، وقد أفتى ابن حجر المكي الشافعي(١) حين سئل عمن ابتلى بأكل الأفيون والحشيش ونحوهما، وصار حاله بحيث إذا لم يتناوله هلك، أفتى بأنه إذا علم أنه يهلك قطعاً حل له بل وجب لاضطراره لابقاء روحه. . كالميتة التي يأكلها المضطر، ويجب عليه التدرج في تقليل الكمية التي يتناولها شيئاً فشيئاً حتى يزول اعتياده، وهذا ـ كما تقدم ـ إذا ثبت بقول الأطباء الثقات ديناً ومهنة أن معتاد تعاطي المخدرات يهلك بترك تعاطيها فجأة وكلية. . . وترتيبا على هذا فإذا ثبت أن ضرراً ماحقاً محققاً وقوعه بمتعاطي المخدرات سواء أكانت طبيعية أو مخلقة إذا انقطع فجأة عن تعاطيها جاز مداواته، باشراف طبيب ثقة متدين حتى يتخلص من اعتياده، كما أشار العلامة ابن حجر في فتواه المشار إليها لأن ذلك ضرورة، ولا إثم في الضرورات إذا روعيت شروطها المنوه بها اعمالا لنصوص القرآن الكريم.

هذا وانه مع التقدم العلمي في كيمياء الدواء لم تعد حاجة ملحة للتداوي بالمواد المخدرة المحرمة شرعاً لوجود البديل الكيميائي المباح.

والواقع أن المخدرات كدواء تختلف عن كثير من العقاقير الأخرى، فمثلاً المضادات الحيوية تقتل الجراثيم والميكروبات، فيختفي المرض ويشفى المريض، والانزيمات الهاضمة تعوض الجسم عن قلة الأنزيمات التي تفرز في جهازه الهضمي، ولهذا تشفى من عسر الهضم حتى يتخلص الجسم من خلله، والأدوية التي تقتل الطفيليات أو ثعابين البطن أو الفطريات الجلدية وغيرها كل تلك العقاقير تعتبر علاجاً. . فهي تختلف عن المخدرات التي

---

(١) نقل هذا ابن عابدين في حاشيته المختار جـ٥ ص/ ٤٥٦ في آخر الكتاب الحظر والإباحة.

تسكن الألم، أو تجلب النوم، أو تزوق الخيالات. . . والتصورات، وتساعد الإنسان على هروبه. . . والعلاج بالمخدرات يكون في نطاق ضيق جداً. . . فمثلاً نحن في حاجة ماسة إلى استعمال المخدر لاجراء العمليات الجراحية حتى لا يشعر المريض بمبضع الطبيب وهو يمزق في جلده وأحشائه. . فهذا أمر لا خلاف عليه. .

أما أن أتعاطى المخدر للصداع. . . أو للمغص. . . أو لمجرد الانسجام. . . . أو التخلص من أزمة نفسية طارئة، فهذا سلوك غير علمي. . . بالإضافة إلى أنه سلوك غير ديني. .

وجناية العلاج بالمخدرات المصنعة قد تعدت المتعاطي إلى الأجنة في بطون الأمهات فقد لوحظ ان بعض الأطفال الذين يولدون في أمريكا يصرخون ويتشنجون. . ويرفضون الغذاء ويستمورن هكذا لبضعة أيام ونسبة كبيرة منهم يلاقون حتفهم، واتضح بعد الدراسة أن السبب هو ان أمهات هؤلاء الأطفال كن يدمن المخدرات أثناء فترة الحمل، ونتج عن ذلك ان الجنين تعود على المخدر وهو في بطن أمه، لهذا عندما خرج من بطن الأم بعد الولادة، ولم يعد يصل إليه، أصيب بنوبات الصراخ والبكاء والامتناع عن الطعام والنوم مما يقضي عليه، ولهذا وجد الأطباء أنفسهم مضطرين إلى اعطاء هؤلاء المولودين جرعات متناقصة من المخدر الذي كانت تتعاطاه الأم، ويسحب تدريجياً إلى أن تمر الأزمة التي يمر بها الجنين ويشفى من الادمان، وهو نفس الأسلوب الذي أشار إليه العلامة ابن حجر في فتواه السابقة. . .

وهناك علاقة وثيقة بين الاقبال على المخدرات وبين ضعف الوازع الديني أو الإيمان فإن الإرادة القوية والتمسك بالآداب الشرعية، والتوكل على الله والرضى بقضائه، كلها من الأمور التي تحفظ للنفس اتزانها وصمودها، وتعتصم بالصبر، وتتأثر وتبعد عن كل ما من شأنه أن يهوى بذاته، أو

يضعف من شخصيته، أو تأخذ بيده إلى مهابط الرذيلة، ومساقط العادات السيئة، أو الهروب إلى جنة الوهم التي تصنعها المخدرات. .

من هنا تتجلى حكمة الشارع حينما نهى عن التداوي بالمحرم سواء أكان خمراً . . أم مخدرات أم غيرها من الأمور الأخرى التي تتعارض مع القيم النبوية العريقة. . . والأمر لا يحتاج إلى كبير تأكيد، بعد أن فرضت الدول العقوبات الشديدة على تجار ومتعاطي المخدرات تلك العقوبات التي بلغت الاعدام لكن الأمر الغريب هو التشدد في عقوبة المخدرات والتساهل في عقوبة الخمر في معظم البلدان، مما حدا ببعض المفكرين الظرفاء إلى القول بأن «القانون يحابي الخمر على حساب المخدرات».

ثالثاً ــ التسيب الأخلاقي:

إن الحرية الجنسية أصبحت سلوكاً شائعاً في كثير من بلدان العالم المتقدم أو. . . المتمدين والغريب أن هذا السلوك اعتبر علاجاً لكثير من العقد النفسية والاضطرابات العاطفية تجنباً لما يسببه الكبت من أمراض مختلفةــ وأصبح القانون يحرس التحلل الجنسي في كثير من الدول، ولقد خرجت بذور هذه الدعوة الخبيثة من فلسفة فرويد ومن الفلسفات الاجتماعية الجانحة مثل الوجودية والماركسية وغيرها، فلم يعد غريباً أن تتصادم تلك الفلسفات والمدارس مع القيم الدينية العريقة، ولقد سار في هذا الركب الضال عدد غير قليل من الأطباء النفسيين وعلماء السلوك الإنساني، ووضعوا القوانين التي تجعل من الاباحية بل ومن الشذوذ الجنسي حقاً مكتسباً في بعض البلدان. . . واختلط هذا الأمر بالاقبال على المسكرات والمخدرات، مما زاد. . الطين بلة. . . . .

فهل نجحت الإباحية الجنسية كعلاج؟؟

إن الدراسات التي أجراها الباحثون أخيراً في أكثر الدول تحللاً وتقدماً

أثبتت عكس ذلك تماماً وشهد شاهدون من أهلها، فلقد لوحظ الآتي:

أولاً: انتشار الانهيارات العصبية، والاضطرابات النفسية في تلك البلاد بنسبة أكثر من البلاد التي تحتمي في ظل التقاليد والقيم الدينية، وبرغم التخلف والفقر كما كثرت حوادث الانتحار مللاً وهروباً من الحياة التي أثقلتها الأحزان والآلام والضياع، وانعكس ذلك على أجيال الشباب مما جعل تلك الدول تعتمد اعتماداً أساسياً على الكوادر الفنية العاملة التي تستوردها من الخارج وهكذا جر التحلل الجنسي الى اضرار بنفوس الشباب وطموحهم ورسالتهم في الحياة.

ثانياً: ازدياد نسبة الإصابة بالأمراض السرية (التناسلية) وخاصة السيلان... والزهري، وما تجره تلك الأمراض من مضاعفات، على الرغم من أن تلك الدول، تمتلك إمكانيات هائلة في وسائل الوقاية والعلاج، فضلاً عن أنها تنظم تجارة الرقيق الأبيض وتجعلها تحت الرعاية الطبية الدائمة، وتصدر لمن يمارسون تجارة الجنس التراخيص الطبية.

والإسلام منذ البداية نظم العلاقة بين الرجل والمرأة، وجعلها تمضي في إطار الشرعية والقوانين السليمة، عن فهم وإدراك لحقوق الفرد والمجتمع، كما وضع.... العقوبات المناسبة لجريمة الزنا.. ان الزنا في نظر الإسلام جريمة وليس علاجاً ولا حرية أو حقاً مكتسباً للأفراد، ومن هنا كانت عقوبة الجلد والرجم أو القتل حسب الظروف. هذا وقد تعرض الطب النبوي للجماع ووضع له بعض القواعد المنظمة (إذ لا حياء في الدين) لهذا نرى صاحب الطب النبوي يقول:[1].

«الجماع وضع في الأصل لثلاثة أمور هي مقاصده الأصلية، أحدها حفظ النسل، ودوام النوع الإنساني... والثاني إخراج الماء الذي يضر احتباسه

---

(١) ص / ١٩٤- ص/ ١٩٦.

واحتقانه بجملة البدن. والثالث قضاء الوطر، ونيل اللذة، والتمتع بالنعمة. . . واحتباس المني قد يحدث أمراضاً رديئة منها الوسواس والجنون والصرع وغير ذلك. . . ومن منافع الزواج غض البصر وكف النفس، والقدرة على العفة عن الحرام، وتحصيل ذلك للمرأة. . . وعنه ﷺ «إني أتزوج النساء واكل اللحم، وأنام وأقوم، وأصوم وأفطر، فمن رغب عن سنتي فليس مني»، وقال: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحفظ للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء» ومن حديث ابن عباس قال: لم تر للمتحابين مثل النكاح». . ومما ينبغي تقديمه على الجماع ملاعبته. . المرأة وتقبيلها، ومص لسانها، ويذكر عن جابر بن عبد الله قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المواقعة قبل الملاعبة». . . وأنفع الجماع ما حصل بعد الهضم، واعتدال البدن. . . ولا ينبغي أن يستدعي شهوة الجماع أمر يتكلفها، ويحمل نفسه عليها. . . وجماع الحائض حرام طبعاً وشرعاً. . . وهكذا نرى أنه لا علاج بمحرم وأن الإسلام وضع الآداب والقواعد المنظمة للعلاقة الجنسية وحث على تهيئة الفرصة لزواج الشباب، وقرر أن الزواج هو الحل السليم لمشاكل الكبت الجنسي والنفسي، وعالج الإسلام هذه القضية بصراحة ووضوح تامّين، وألفت فيها كتب كثيرة في التراث، تعرضت. . . لتفاصيل العملية الجنسية، والاشتراطات الواجبة حيالها، لهذا فإننا نقول بأن الإباحية الجنسية ليست علاجاً للكبت الجنسي والرواسب النفسية التي يخلفها الحرمان، ولم يفت الإسلام هذا، بل حذر بشدة من التبرج وإبراز مفاتن المرأة ونهى عن الاختلاط الضار الذي يثير الشهوة، ويؤدي للسقوط الأخلاقي، ويغري بالفتنة والانحراف، أي أنه تناول القضية من كل جوانبها، ولم يغفل أي عنصر من عناصرها. .

رابعاً ـ الشعوذة والخرافات العلاجية:

في كل أمة من الأمم يلجأ البعض- وخاصة الطبقات الجاهلة إلى أساليب

غريبة في العلاج، يستخدمون فيها الشعوذة والدجل والخرافات، كأن يسقى المريض مثلاً شراباً معيناً، ممزوجاً بدم حيوان، أو تذبح دجاجات أو خراف ليس فيها علامات أو ذات لون خاص أو بالدخول إلى القبور أو الطواف بالأضرحة أو التمسح بشجرة من الأشجار، أو مبنى من المباني، أو أكل بعض الحشرات أو الحيوانات التي تأكل وتؤكل، وهذه أمور كلها تتنافى مع التجربة ومع الدراسات العملية، ومع الأساليب التي اتبعها رسول الله ﷺ، وفي سنن النسائي أن طبيباً ذكر ضفدعاً في دواء عند رسول الله ﷺ، فنهاه عن قتلها، وكان ﷺ يوصي مرضاه في بعض الأحيان بالذهاب الى الطبيب الحاذق الماهر كجهة اختصاص، ولم يعرف عنه إلا أنه كان يوصي ببعض الرقى، وهي لا تخرج عن كونها بعض أدعية لله وآيات من القرآن الكريم، انطلاقاً من القاعدة الأساسية وهي أن الطبيب يصف الدواء وأن الله هو الشافي، فاللجوء إلى الله القوي القادر أمر طبيعي، ما دمنا نأخذ بالأسباب، ونستفيد من التجربة، ونملأ نفوسنا بالأمل وأخيراً أمرنا بالتداوي، وأكد أن الله ما أنزل داء إلا وأنزل له دواء كي نجد في البحث عنه، بتوفيق الله وهديه. . . . .

* * *

(٧) الطب النبوي والنوم

ظاهرة النوم من الظواهر المعجزة حقاً، لقد استطاع العلماء أن يحددوا مركزاً للنوم في المخ وأجرى العديد من الدراسات على هذه الظاهرة كما أجريت تجارب خاصة على الإنسان والحيوان وتبين منها ضرورة النوم لحياة الإنسان وقد لوحظ أن هناك بعض الأمراض التي تسبب الأرق ولا يموت المريض بسببها مباشرة لكن السبب المباشر لانتهاء الحياة هو الأرق كما استطاع العلماء تقسيم النوم إلى مراحل وصفات وبيان كل مرحلة، وأهمية الأحلام للصحة البدنية وللصحة النفسية خاصة. . .

ومع ذلك فإن النوم ما زال سراً من الأسرار العميقة.

ومن تدبر نوم الرسول ﷺ وجده أعدل نوم وأنفعه للبدن والأعضاء والقوى لأنه كان ينام أول الليل ويستيقظ أول النصف الثاني ويستاك ويتوضأ ويصلي، فيأخذ البدن والأعضاء والقوى حظها من النوم والراحة وحظها من الرياضة مع وفور الأجر، وهذه غاية صلاح القلب والبدن والدنيا والآخرة، ولم يكن يأخذ من النوم فوق القدر المحتاج إليه، ولا يمنع نفسه من القدر المحتاج إليه منه، وكان يفعله على أكمل وجه فينام على شقه الأيمن، ذاكراً الله حتى تغلبه عيناه، غير ممتليء البدن من الطعام والشراب ولا مباشر بجنبه الأرض، ولا متخذ للفرش المرتفعة بل مضطجع من أدم حشوه ليف، وكان يضطجع على الوسادة ويضع يده تحت خده أحياناً:

ولقد مر النبي على رجل نائم بالمسجد منبطع على وجهه فضربه برجله وقال:

«قم واقعد فهذه نومة جهنمية» ولقد تعرض الذين كتبوا في الطب النبوي قديماً لفائدة النوم على الصورة التي ارتآها رسول الله وقالوا إنها تساعد على الهضم، وتريح القلب وتمكن الأعضاء من الراحة والاسترخاء، ولقد نهى الرسول ﷺ عن النوم في الشمس، ومن الأمور البديهية أن الشمس قد تؤدي إلى الإصابة بأمراض الجو الحار المعروفة وهي:

١ ــ الانهاك الحراري.
٢ ــ الانهيار الحراري.
٣ ــ ضربة الشمس.
٤ ــ تقلص العضلات المؤلم (الكرامب).

وهي أمراض لها علامات وأعراضها المختلفة ولا يتسع المقام لذكرها.

وفي الصحيحين عن البراء بن عازب ان رسول ﷺ قال: «إذا اتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: اللهم إني

أسلمت وجهي (نفسي) إليك، ووجهت وجهي إليك وفوضت أمري إليك وألجأت ظهري إليك رغبة ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك آمنت بكتابك الذي أنزلت، ونبيك الذي أرسلت، واجعلهن آخر كلامك، فإن مت من ليلتك مت على الفطرة.. ».

وفي هذا الجو الروحي المريح يستلقي المؤمن متوضئاً مؤمناً وقد اسلم أمره كله لله هذه الكلمات الحلوة التي يتفوه بها المؤمن أفعل من أي منوم وأقوى من أي عقار يجلب النوم فهي تريح القلب والنفس وتؤدي الى الاستقرار والهدوء واليقين وتبعد عن النفس هواجسها وأوهامها...

والنوم الجيد كما يقرر الأطباء يساعد على الاسراع من عملية الشفاء، ويقلل من مضاعفات المرض، كما أنه يعيد إلى الجسم حيويته، ويعمل على زيادة الوزن في فترة النقاهة ولا عجب ان أقيمت في أمريكا عيادات خاصة للنوم، يعالج فيها المصابون بالأرق وأغلبهم ممن يعانون من الأمراض النفسية.

والواقع أن الطب النبوي لم يترك جانباً من جوانب الصحة العامة، نفسية كانت أو عضوية إلا وتعرض لها وأثبت فيها إعجازه، الذي أكدته الدراسات الحديثة والتجارب التي أجريت على الإنسان والحيوان، فالإنسان الذي يمنع من النوم بالوسائل الصناعية يفقد القدرة على التفكير السليم والتركيز ويصاب بالتوتر وسرعة التهييج وانحراف المزاج، كما يفقد الرغبة في الطعام والشراب، ويتناقص وزنه تدريجياً، وتسوء حالته النفسية لدرجة كبيرة، وقد يصل إلى مرحلة الجنون... ونفس الشيء حدث بالنسبة لحيوانات التجارب.

إن التفات الطب النبوي إلى أهمية النوم يدل على حكمة بالغة، والمام شامل بما يحفظ على الإنسان صحته وسعادته وقدراته الجسدية والعقلية والنفسية.

* * *

(٨) الطب النبوي وآداب المهنة

إن احترام الإسلام للعلم بشتى فروعه وتقديره للعلماء على مختلف تخصصاتهم ودعوته للناس الى التعليم والتحصيل وجعل العلم فريضة، كل هذا قد فتح الآفاق أمـــام نهضته العلمية الرائدة في العصور التي تلت عصر النبوة، وهذه حقيقة ثابتة لا خلاف فيها وقد يكون من الأمور الملفتة للنظر تنظيم مهنة الطب بعد الاعتراف بها ومزاياها ووضع الصفات اللائقة بالطب، ومحاربة السحر والشعوذة والدجل، كما أن الرسول ﷺ حدد مسؤولية الطبيب المعالج إذا أخطأ، وتعرض الفقهاء إلى قضية التضمين والتعويض في حالة العلاج الذي يؤدي إلى وفاة المريض. . . . .

وفي مجال اختيار أحذق الأطباء، ذكر مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم: «أن رجلاً في زمن الرسول ﷺ جرح فاحتقن الدم، وأن الرجل دعى رجلين من بني أنمارفنظرا إليه، فزعما أن رسول الله ﷺ قال لهما: أيكم أطب فقالا: أوفي الطب خير يا رسول الله؟ فقال أنزل الدواء الذي أنزل الداء»؟.

ولقد دخل رسول الله ﷺ على مريض يعوده، فقال ارسلوا الى طبيب فقال قائل: وأنت تقول ذلك يا رسول الله؟ قال: نعم إن الله عز وجل لم ينزل داء إلا أنزل له دواء». أما فيما يتعلق بالمسؤولية الملقاة على عاتق الطبيب، والزامه بالضمان في أحوال معينة، فقد جاءت على لسان رسول الله في بعض الأحاديث وتناول الشرح بالتفصيل وقد روى أبو داود والنسائي وابن ماجة من حديث عمر ابن شعيب عن أبيه عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: «من تطبب ـ ولم يعلم منه الطب قبل ذلك ـ فهو ضامن» من هنا يتضح ايجاب الضمان على الطبيب الجاهل، فإذا تعاطى علم الطب وعمله، ولم يتقدم به معرفة، فقد هجم بجهله على اتلاف الأنفس وأقدم بالتهور على ما لم يعلمه فيكون قد غرر بالعليل فيلزمه الضمان لذلك، وهذا اجماع من أهل العلم.

ولقد[1] قسم ابن القيم الأطباء في مجال المسؤولية أو الضمان الى خمسة أقسام كالآتي:

١ ـ أحدها طبيب حاذق أعطى الصنعة حقها، ولم تجن يده، فتولد من فعله المأذون من جهة الشارع، ومن جهة من يطبه ـ تلف العضو أو النفس، أو ذهاب صفة، فهو لا ضمان عليه اتفاقاً....

(وهناك خلافات بين الفقهاء في هذه النقطة).

٢ ـ القسم الثاني متطبب جاهل باشرت يده من يطبه فتلف به فهذا ان علم المجني عليه انه جاهل ولا علم له وأذن له في طبه لم يضمن، ولا يخالف هذه الصورة ظاهر الحديث.

وإن ظن المريض أنه طبيب وأذن له في طبه لأجل معرفته ـ ضمن الطبيب ما جنت يده وكذلك إن وصف له دواء يستعمله، والعليل يظن أنه وصفه لمعرفته وحذقه، فتلف به ضمنه....

٣ ـ القسم الثالث طبيب حاذق أذن له، وأعطى الصنعة حقها لكنه أخطأت يده وتعدت إلى عضو صحيح فأتلفه مثل ان سبقت يد الخاتن إلى الكمرة، فهذا يضمن لأنها جناية خطأ، ثم ان كانت الثلث، فما زاد فهو على عاقلته فإن لم يكن عاقلة، فهل تكون الدية في ماله أو في بيت المال؟؟؟.

على قولين هما روايتان عن أحمد، وقيل ان كان الطبيب ذمياً ففي ماله، وإن كان مسلماً ففيه الروايتان... الخ.

٤ ـ القسم الرابع: الطبيب الحاذق الماهر بصناعته، اجتهد فوصف للمريض دواء فأخطأ في اجتهاده فقتله، فهذا يخرج على روايتين: إحداهما أن دية المريض في بيت المال، والثانية أنها على عاقلة الطبيب، وقد نص عليها الإمام أحمد بن حنبل في خطأ الإمام والحاكم.

---

(١) الطب النبوي ص ١٠٩

٥ ــ القسم الخامس طبيب حاذق أعطى الصنعة حقها فقطع سلعة من رجل أو صبي أو مجنون، بغير اذنه أو اذن وليه، أو ختن صبياً بغير اذن وليه، فتلف فقال بعض أصحابنا يضمن لأنه تولد من فعل غير مأذون فيه، وإن أذن له البالغ أو ولي الصبي والمجنون لم يضمن ... الخ.

هذا ويلاحظ أن الطبيب في الحديث السابق يتناول من يطب بوصفه وقوله، وهو الذي يخص باسم الطبائعي وبمروده وهو الكحال، وبمبضعه، (مشرطة) ... ومراهمه وهو الجرائحي (الجراح) وبموساه وهو الخاتن، وبريشته وهو الفاصد، .. وبمحاجمه ومشرطه وهو الحجام وبخلعه ووصله ورباطه وهو المجبر، وبمكواته وناره وهو الكواء، وبقربته وهو الحاقن، وسواء كان طبه لحيوان بهيم أو إنسان، فاسم الطبيب يطلق على هؤلاء كلهم.

ويدخل في اطار تلك المسميات التي ذكرناها الطبيب الباطني وطبيب العيون (الرمد) وطبيب العظام والجراحة وأخصائي الطب الطبيعي ... الخ.

ولم يكتف الشارع بتحديد المسؤولية القانونية بالنسبة للخطأ الذي يقع فيه الطبيب وإنما حدد من هو الطبيب والمريض وولي المريض.. ومتى يدفع الضمان، ومن أين يدفع؟؟ ولا أريد أن أستطرد في هذا الجانب الفقهي القانوني لأنه ليس مجالنا الآن، وإنما أردت أن أوضح الصورة المحددة العتيقة لابعاد مهنة الطب، في إطار مفهوم الطب النبوي الشامل لأنه مهنة دقيقة تتعلق بحياة الإنسان بدنياً ونفسياً وعقلياً وليس من المعقول أن تترك هكذا بلا ضوابط أو رابط، ولذلك كان الطب النبوي أسبق إلى الشرائع والآداب التي أحاطت المهنة بمفهوم شامل واضح.. بعيد عن الشطط أو المبالغة أو الاهمال ولم يستطع المشرعون المعاصرون.. أن يضيفوا أموراً جوهرية في هذا المجال.

ولكي يكون الطبيب ماهراً أو حاذقاً، فقد وضع الدارسون الأقدمون، من أطباء ومؤرخين وفقهاء، تصوراتهم الواقعية المقبولة، مقتدين بالقيم والمبادىء

التي جاءت بها الشريعة الغراء، وبتجارب المؤرخين السابقين في الدول التي سبقت الدولة الإسلامية الأولى. ومن هذه الصفات أن يكون الطبيب ملماً بأنواع الأمراض حتى إذا ما ووجه بمرض من الأمراض عرف من أي نوع هو، وعلى الطبيب أيضاً أن يبحث عن سبب المرض (العلة) ومن الأمور الهامة أن يعرف الطبيب مدى قوة احتمال مريضه، وقدرته على مقاومة المرض، ويقيم وضع مريضه تقييماً سليماً من كافة النواحي والوجوه، حتى يستطيع أن يمضي في علاجه على هدى وبصيرة، وعلى الطبيب أيضاً أن يعرف عمر المريض، وعاداته، لأن لذلك صلة بتشخيص المرض، واختيار العلاج المناسب، والطبيب الحاذق هو من يهتم ببلد المريض وتربته، وصلة مرضه بفصول السنة، فمن الثابت حديثاً انتشار أمراض معينة في بيئات معينة وارتباط أمراض أخرى بحالة الطقس أو فصول السنة، ولا يقف الأمر عند تشخيص المرض ـ والعثور على الدواء بل أن يكون الطبيب ملماً بمضاعفات الدواء وأخطائه إن وجدت بحيث لا يستعمله إلا تحت اشتراطات خاصة، وبجرعات معقولة، ولوقت محدود، والطبيب الماهر هو الذي لا يهدف إلى إزالة العلة فحسب بل عليه ألا يتسبب ـ بعلاجه ـ في حدوث مرض خطير، أو مضاعفات أشد وإلا كان من الأفضل ترك الأمر على ما هو عليه ... والطبيب الحاذق عليه أن يعالج بأسهل السبل، فلا ينتقل من العلاج بالغذاء إلى الدواء إلا عند تعذره، ولا ينتقل إلى الدواء المركب، إلا عند تعذر الدواء البسيط فمن سعادة المريض علاجه بالأغذية بدلاً من الأدوية وبالأدوية البسيطة بدلاً من المركبة.. وعليه أيضاً أن ينظر في العلة هل يمكن زوالها أم لا؟ فإن علم أنه لا يمكن زوالها هل يمكن تخفيفها أو تقليلها أم لا؟ فإن لم يمكن تقليلها، ورأى أن غاية الإمكان... ايقافها وقطع زيادتها، قصد بالعلاج ذلك ...

وعليه ألا يتعرض للخلط قبل نضجه باستفراغ، بل يقصد انضاجه، فإذا تم نضجه، بادر إلى استفراغه، أي لا يصلح للطبيب الجراح مثلاً أن يفتح خراجاً

قبل اكتماله وتكون الصديد فيه وإلا اضر بالمريض من عدة نواح كما لا بد أن تكون للطبيب خبرة باعتلال القلوب والأرواح- (الأمراض النفسية) وأدويتها، وذلك أصل عظيم في علاج الأبدان، فإن انفعال البدن وطبيعته النفسية، والقلب أمر مشهور، وهذا الطبيب الذي يجمع بين طب البدن وطب النفس هو الطبيب الكامل، والذي لا خبرة له بذلك لعدم المامه بالطب النفسي أساساً فإنه يعتبر نصف طبيب حتى ولو كان حاذقاً في الأمراض العضوية.

ومن المهارة والحذق في ممارسة مهنة الطب أن يتلطف الطبيب بمريضه، ويرفق به ويكتسب ثقته، وأن يمزج في علاجه بين العلاجات الطبيعية والإلهية، والعلاج بالتخييل ويستعين على المرض بكل معين.

وهناك أركان يدور عليها علاج الطبيب وتدبيره وهي:

- حفظ الصحة الموجودة.
- رد الصحة المفقودة بحسب الإمكان.
- ازالة العلة أو تقليلها بحسب الإمكان.
- احتمال ادنى المفسدتين لإزالة اعظمهما.
- تفويت أدنى المصلحتين لتحصيل اعظمهما.

ومن الحذق أن الطبيب حيث أمكن التدبير بالأسهل، فلا يعدل إلى الأصعب، ويتدرج من الأضعف إلى الأقوى، إلا إذا خاف فوات الفرصة، ولا يصلح أن يستمر في المعالجة على حال واحدة، فتألفها الطبيعة، ويقل انفعالها بها..

وإذا اجتمعت أمراض، بدأ بالمرض الذي يكون برء الأمراض الأخرى موقوفاً عليه أو يبدأ بإزالة السبب، وإذا كان هناك حاد ومزمن، فليبدأ بالحاد، دون أن يغفل المزمن وإذا اجتمع المرض والعرض، بدأ بعلاج المرض إلا إذا كان العرض أقوى فيكون تسكين الوجع أولاً...

هذا ما ذكر عن صفات الطبيب الماهر لدى الدارسين في مجال الطب النبوي، وتلك هي النصائح التي يجب أن يترسم الطبيب خطاها، فهل بعد ذلك زيادة لمستزيد».

* * *

(٩) الطب النبوي وأمراض الوراثة

علم الوراثة من العلوم الحديثة، وما انجز في مجاله يعتبر حيزاً ضئيلاً إذا ما قيس بما لم يكتشف بعد، ومن الأمور الأولية في هذا العلم الحقائق التي عرفت عند دراسة الخلية وبالذات النواة والنوية، واشتمالها على ما يسميه العلماء الكروموزومات والجينات تلك التي تحمل الصفات الوراثية المختلفة، كلون البشرة والطول والقصر والملامح والقدرات العقلية، والأنوثة والذكورة، وبعض الأمراض المختلفة والوراثية وخاصة أمراض الدم كالهيموفيليا، والبكم والصمم والتخلف العقلي وأحياناً أمراض البول السكري وارتفاع ضغط الدم الأولي والصرع وغيرها من الأمور الكثيرة التي تشمل بعض الأمراض النفسية وثبوت انتقال هذه الأمراض أو بعضها وغيرها، من الآباء إلى الأبناء أو الأحفاد، ومن خلال الجهاز الوراثي الذي تحمله الخلية، ونفس الشيء يحدث بالنسبة للحيوان والنبات وكما أسلفنا فإن دراسات علم الوراثة ما زال أمامها الكثير من الجهد.

ويظن بعض العلماء المتفائلين انهم يستطيعون التدخل لتخليص الإنسان من بعض الأمراض أو الاضطرابات التي تنتقل عن طريق الوراثة، وفي بعض بلدان العالم اليوم نجد مكاتب خاصة لفحص الراغبين في الزواج وذلك لاكتشاف الأمراض التي يمكن أن تنتقل للأبناء والأحفاد وخاصة إذا كان الزوجان مصابين معاً بواحد من هذه الأمراض مما يجعل تعرض الأبناء للإصابة من هذه الأمراض أكثر احتمالاً، ومن ثم تقدم مكاتب فحص الراغبين في الزواج النصائح المفيدة في هذا المضمار.

وإذا ما نظرنا في أحاديث رسول الله ﷺ، وجدنا أنه صلى الله عليه وسلم يوصي المسلمين في قوله بحديث معناه: «تخيروا لنطفكم ولا تضعوها في غير الاكفاء لأن العرق- كما يروي عن المصطفى ﷺ: دساس.

وبذلك وضع الرسول اللبنات الأساسية لعلم الوراثة، والوقاية من الانزلاق الى الزواج من «غير الأكفاء» فترى فكرة الكفء هي التي تقترب من الصورة المثالية ديناً وأخلاقاً. . وجسمًا ونفساً وعقلاً، ولم يعد أحد في عالم اليوم ينكر ما للوراثة من أثر على الأجيال الجديدة فإذا كان الأب مصاباً بمرض السكر، وكذلك الأم، فإن النسبة الكبيرة من الأبناء تكون معرضة للإصابة بهذا المرض، سواء من مرض البول السكري الظاهر أو الخفي وإذا كان أحد الوالدين هو المصاب بهذا المرض، فإن النسبة تكون أقل، والأمهات المصابات بمرض الزهري مثلاً، يؤثرن على الأجنة وهي في بطونهن، ولذلك قد يصبن بالاجهاض أو الولادة المبكرة، أو يولد الجنين ميتاً، أو مشوهاً، وقد يموت بعد الولادة بفترة غير طويلة، أو يعيش بعاهة من العاهات كالعمى والصمم والتخلف العقلي. . . وهكذا نرى حرص الرسول ﷺ على تعليمنا بأن نختار الزوجة الكفء أو الزوجة المناسبة، ولقد تنبه الأطباء الأقدمون الذين تربوا في أحضان الحضارة الإسلامية إلى هذه الأمور عامة، وخاضوا فيها على الرغم من ضعف إمكانياتهم العملية، وعدم امتلاكهم للأدوات والآلات والوسائل المختلفة التي نكتشفها اليوم، كالمجاهر (الميكروسكوبات) الإلكترونية والمواد الكيمائية المستعملة في صبغ أجزاء الخلية والتجارب المختلفة على النبات والحيوان. . . والإنسان وأحاديث الرسول في هذا المجال متنوعة، ولكنها تحث على اختيار الأكفاء من الزوجات ونعود فنؤكد أن الطب النبوي لم يترك مجالاً من المجالات المتعلقة بالصحة إلا وتعرض لها، وفي إطار الإمكانات العملية، والتجارب التاريخية، والملاحظات التي سجلها العلماء في صدق ونزاهة.

* * *

(١٠) خاتمة

لا شك أن وضوح التاريخ أمام الطب النبوي كان هو البداية الصحيحة للنهضة الطبية الإسلامية في العصور اللاحقة، ففي مدرسة الطب النبوي تخرج عمالقة الطب الإنساني كالرازي وابن سينا والزهراوي وابن النفيس وغيرهم، وإذا نظرنا إلى تراث هؤلاء الأطباء وجدناهم قد قطعوا مرحلة كبيرة في الطريق فوضعوا الكثير من الأمراض وعلاماتها وأعراضها وتشخيصها وما ينفع في علاجها، كالحصبة والجدري وأمراض الرئة كالسل، وأمراض الجذام والبرص والملاريا وأنواع الصداع المختلفة.. وأمراض الجهاز البولي والهضمي والعصبي وغيرها وكذلك وصف لبعض الأمراض النفسية وأساليب العلاج المتطورة فيها، كما أنجز الصيادلة المسلمون قدراً لا بأس به من التقدم في مجال العقاقير الطبية وتحضيرها وحصرها واستخدام الأعشاب المختلفة لاستخلاص الأدوية منها، وكثيراً منها ما زال معمولاً به حتى يومنا هذا، فكانت هناك الأدوية المفردة والأدوية المركبة.

ولقد بدأت النهضة الأوروبية الطبية على أساس التراث الطبي الإسلامي، فترجم إلى اللاتينية وغيرها من اللغات الأوروبية المؤلفات العديدة لأطباء المسلمين في المشرق والمغرب وكانت هذه المؤلفات المترجمة تدرس في الجامعات الأوروبية لقرون.. وتحتفظ المتاحف العالمية حتى اليوم بتلك المخطوطات الطبية، وكذلك الآلات.. الطبية الجراحية والآلات التي اخترعها الزهراوي طبيب الأندلس وخاصة «الجفت» الخاص بالولادة المتعسرة، وهذه الآثار برغم العلم المتقدم المعاصر- تعتبر مفخرة من مفاخر العقل الإنساني، وقدرته على التقدم والابتكار ..

إن تاريخ العلم الإنساني حلقات متصلة، وقد ساهم العلم الإسلامي في هذا.. المضمار بجهود خلاقة كثيرة كانت هي الأساس المتين الذي قامت عليه النهضة العلمية المعاصرة.. إن الإنسان- في أي زمان وأي أرض- يقف مبهوراً

أمام تلك المنجزات، ويعجب أشد العجب وهو يرى الإعجاز العلمي الذي تنطق به أحاديث الرسول في الطب النفسي والطب العضوي والطب الوقائي، وتنظيم مهنة الطب وأصول علم الوراثة، وتلك النظرة الشاملة الواعية للإنسان ككائن حي يتأثر بكل ما حوله من بيئة وجو وظروف متباينة وسلوك متنوع وعادات وتقاليد .. إننا في الواقع نمتلك أعظم رصيد لنهضة كبرى لكننا لا نهتم بتراثنا الخالد الاهتمام اللائق به، ومن العجيب أن المؤلفات التي تناولت فلاسفتنا وأطباءنا وعلماءنا، كتبها باحثون أجانب لا ينتمون إلى جنسياتنا، ولا يؤمنون بديننا، ولكنهم لم يستطيعوا سوى أن يحنوا رؤوسهم احتراماً لهذا التراث الرائع الذي يشكل فصولاً ضخمة في تاريخ الإبداع الإنساني، والتراث العالمي الذي أخذ بيد البشرية إلى التقدم والتطور، لا في نطاق الطب وحده، لكن في نطاق العلوم والمعارف الإنسانية المتنوعة وصدق الله العظيم إذ يقول وقوله الحق:

﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾.

وبعـــــد،

ما أحوجنا لأن ندرس لأبنائنا في المدارس، بل وفي كليات الطب هذه الأصول العلمية والجهود البارزة في مجال الطب النبوي، حتى تستأنس أجيالنا الجديدة بذلك الكفاح المشرف للرعيل الأول من بناة الدولة الإسلامية، وعلى عاتق وسائل الإعلام الحديثة أيضاً في بلادنا ـ كالتليفزيون والإذاعة والصحف والمجلات والسينما ـ أن تقوم بدورها في مجال التعرف بحضاراتنا العريقة، احقاقاً للحق، وبعثاً للأمل في قلوب الشباب، وبعثاً لحركة إسلامية واسعة... على الأسس الصحيحة السليمة...

* * *

المقترحات والتوصيات

أولاً- أن يدرس الطب النبوي في كليات الطب خاصة، والكيات العلمية بصفة عامة.

ثانياً ــ أن يضمن في كتب تلامذة المدارس بمختلف المراحل كلون من الثقافة الصحية والثقافة الإسلامية، أيضاً (وخاصة في كتب العلوم واللغة العربية، اللغة الإنجليزية).

ثالثاًــ أن تهتم وسائل الإعلام المختلفة وخاصة التليفزيون والإذاعة والصحافة بهذا الموضوع وغيره من الموضوعات ذات الصبغة العلمية، والوثيقة الصلة بحياة الناس في إطار المفهوم الإسلامي الشامل.

رابعاً ــ أن تطبع مثل هذه البحوث في كتيبات وبأسلوب مبسط وتوزع بالمجان على من يطلبها ويا حبذا لو صدرت منها بعض الطبعات بلغات أجنبية لنشر الدعوة والتوعية بالأسس العامة للحياة الإسلامية وحياة المسلم.

* * * *

المراجــــع

(١) زاد المعاد لابن قيم الجوزية.
(٢) الطب النبوي لابن قيم الجوزية.
(٣) إحياء علوم الدين للغزالي.
(٤) الموطأ للإمام مالك.
(٥) صحيح البخاري للبخاري.
(٦) الصحة دنيا ودين- منشورات وزارة الصحة / الكويت.
(٧) الإسلام والصحة -. ثلاثون حديثاً إذاعياً للمؤلف / إذاعة أبو ظبي.
(٨) الصوم والصحة - مطبوعات مجلة الوعي الكويتية الإسلامية.

(٩) السياسة الشرعية ـ ابن تيمية.

(١٠) المخدرات في رأي الإسلام ـ الدكتور حامد جامع والعقيد محمد فتحي عيد.

(١١) مجلات طبية:

أ ــ مجلة الدكتور.

ب ــ مجلة طبيبك الخاص.

(١٢) المؤلفات الطبية الأكاديمية في الأمراض الباطنية والطب الوقائي وغيرها (باللغة الإنجليزية).

(١٣) الطب الإسلامي : الدكتور عبد اللطيف البدري.

* * * *

الإسلام والرّبا

محمود عارف وهبه

يتم عرض الربا في إطار تعاليم الإسلام، وبيان حكم الشريعة بصدده، في أربعة مباحث:

مبحث تمهيدي يخصص لبيان التعريفات اللغوية والشرعية للربا، وصور الربا الجاهلي وخصائصه.

أما المبحث الأول فيعرض حكم الربا في القرآن الكريم.

ويناقش المبحث الثاني موقف السنة من الربا

وينتهي المبحث الثالث إلى تلخيص مسألة الربا بين مذاهب الفقه الإسلامي.

مبحث تمهيدي

تعريف الربا ـ صور الربا الجاهلي وخصائصه

١ ـ تعريف الربا

أولا: المعنى اللغوي للربا:

الربا معناه في اللغة الزيادة سواء كانت مطلقة، تنصرف إلى زيادة الشيء في

ذاته أو نسبية، أي زيادة الشيء بالنسبة إلى سواه.

قال تعالى ﴿فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت[١]﴾ أي علت وارتفعت. وعلو الأرض وارتفاعها زيادة لها في ذاتها، فهي زيادة مطلقة. وقال جل شأنه ﴿أن تكون أمة هي أربى من أمة[٢]﴾، أي أكثر عدداً من غيرها. وهذه زيادة نسبية.

ثانياً: معاني الربا في الشريعة الإسلامية:

أبرز التعريفات الشرعية للربا هما تعريفا الاحناف والشافعية.

فالاحناف يعرفون الربا بأنه الفضل الخالي من العوض في البيع. وفي لغة أخرى يعرفون ربا الفضل بأنه «زيادة عين مال شرطت في عقد البيع على المعيار الشرعي. ويعرفون ربا النسيئة بأنه « فضل الحلول على الأجل، وفضل العين على الدين[٤]».

أما الشافعية فيعرفون الربا بأنه «اسم لمقابلة عوض بعوض مخصوص، غير معلوم التماثل في معيار الشرع حالة العقد. أو مع تأخير في البدلين. أو في أحدهما[٥]». ويقصدون «ربا الفضل» بالشطر الأول من التعريف، بينما ينصرف الشطر الثاني إلى «ربا النسيئة» و «ربا اليد» في مذهبهم[٦]، حيث أورد

---

(١) الحج: ٥، فصلت: ٣٩.
(٢) النحل: ٩٢.
(٣) السرخسي: المبسوط. ج ١٢، ص ١٠٩.
(٤) الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٥، ص ٢٥٨.
(٥) تقي الدين السبكي: تكملة المجموع شرح المهذب للنووي. ج ١ (ج. ١ من المجموع) ص ٢٥.
(٦) لما كان في كل من «ربا الجاهلية» المحرم بالقرآن، وهو «ربا النسيئة» وفي «ربا اليد»، عند من يقولون به، تأخير أحد البدلين، وهو معنى «الإنساء» فقد اعتبر كثير من الفقهاء ربا اليد ضمن ربا النسيئة، كما في علاقة الجزء بالكل. أنظر: ابراهيم زكي الدين بدوي: سبق ذكره،

هذا ويرى بعض الفقهاء قصر اصطلاح «ربا النسيئة» على ربا الديون (ربا الجاهلية أو ربا القرآن، أو الربا الجلي المحرم لذاته). وفي المقابل يوجد ما يعرف «بربا البيوع» أو ربا السنة، أو الربا الخفي المحرم من باب

«العسقلاني»: «الربا ثلاثة أنواع: ربا الفضل، وهو البيع مع زيادة أحد العوضين على الآخر. وربا اليد، وهو البيع مع تأخير قبضهما أو قبض أحدهما، وربا النساء، وهو البيع لأجل[1].».

أما بقية المذاهب فتتلاقى أصولها تقريباً عند تعريف الأحناف أو تعريف الشافعية[2].

سد الذرائع). ويشمل ربا البيوع كأي من «ربا الفضل» و «ربا النساء». والربا الأخير ينجم عن الأجل في بيع البدلين بدون تفاضل ظاهر إذا اتحد الصنف أو بتفاضل إذا اختلف الصنف. أنظر دراسة الشيخ أبي زهرة عن (الربا) ضمن موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي. نشر وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ١٣٨١ ه. باب الراء، ص ١٧٣. على أنه لما كان اصطلاحاً «ربا النسيئة» و «ربا النساء» إنما ينصرفان إلى معنى المعاملات الربوية التي يدخلها الأجل فإن الباحث يتفق مع معظم كتب الفقه على إطلاق لفظي «النسيئة» و «النساء» على كلا النوعين المذكورين اطلاقاً متساوياً. وبذلك يكون الربا نوعين: ربا النسيئة وربا الفضل.

(١) العسقلاني في شرح البخاري. ج ٤، ص ٢٢.

(٢) وهناك من يأخذ تعريف الربا بمعنى أو آخر أوسع من المعاني السابقة. إذا اطلقه البعض على «الكسب الحرام» وهو معنى مستمد من قوله تعالى في اليهود «وأخذهم الربا، وقد نُهوا عنه». حيث يرى القرطبي في جامعه (ج ٣، ص ٣٤٨)، أن الربا الذي نهى الله اليهود عنه ليس هو الربا المحرم على المسلمين. وإنما «المال الحرام» بالاستناد إلى ما جاء في حق اليهود بالقرآن من أنهم «سمَّاعون للكذب، أكَّالون للسحت». (المائدة ٤٢).

ومنهم من يطلق لفظ الربا على كل بيع محرم، لما ورد عن عائشة رضى من قولها «لما نزلت الآيات من آخر سورة البقرة في الربا، خرج النبي (ص) فحرَّم التجارة في الخمر». (وهو متفق عليه). ولما جاء كذلك من قول عمر(رض): «ان من الربا بيع التمر وهي معصفة قبل أن تطيب» (تكملة المجموع. ج ١ من التكملة، ص ٢٤). كما أورد السرخسي في مبسوطه (ج ١٧، ص ١٠٨) ما نصه: التجارة نوعان: حلال يسمى في الشرع بيعاً، وحرام يسمى ربا «كذلك فقد سجل القرطبي (نفس الموضع السابق له) ما يلي «أكثر البيوع الممنوعة تجد منعها لمعنى الزيادة، إما في عين مال وإما في منفعة لاحداهما من تأخير ونحوه ومن البيوع ما ليس فيه معنى الزيادة، كبيع الثمرة قبل بدوصلاحها، والبيع ساعة النداء يوم الجمعة فان قيل لفاعلها (آكل ربا)، فتجوز وتشبيه» كما اطلق البعض لفظه ربا أيضاً على ما ليس من المعاملات أصلاً، ولكنه يتصل بالأخلاق، ترهيباً وتنفيراً للناس عن اتيان هذه الأمور. فقال النبي(ص): «ان من أربى الربا استطالة الرجل في عرض أخيه». وقد أورد الصنعاني (سبل السلام. ج ٣، ص ٥٦-٥٧)، ما رواه أحمد وأبو داود من حديث أبي أمامة، مرفوعاً: «من شفع لأخيه شفاعة، فأهدى له هدية، فقبلها، فقد أتى بابا عظيماً من أبواب الربا»

٢- صور الربا الجاهلي

في الوقت الذي تنزَّل فيه القرآن، كان العرب يتعاملون بثلاث صور للربا الجاهلي:

أما الصورة الأولى فهي تقديم قرض لأجل معين، مشروط بالزيادة وهذه الصورة هي أشهر صور الربا في الجاهلية. فقد كان الدائن يقول للمدين، عند حلول أجل السداد: «أتقضي أم تربى؟!»، حتى أصبحت هذه العبارة علماً على الربا الجاهلي عند كثير من الفقهاء والمحدثين والمفسرين، فيقولون مثلاً عندما يفحصون معاملة بعينها ويتحققون من ربويتها، أنه «يدخلها أتقضي أم تربى»(١).

والصورة الثانية تظهر بمناسبة «بيع النسيئة»، أي «البيع بثمن مؤجل». حيث كان منشأ كثير من الديون، في العصر الجاهلي، هو عقود بيع بالنسيئة(٢). فالمدينون بالربا، إلى ذلك العهد، كانت عامتهم من المحتاجين المعوزين(٣). وكانت أصول ديونهم هي أثمان ما كانوا يحتاجون إلى شرائه من طعام وضروريات يشترونها بالنسيئة.

---

(١) ابن القيم: اعلام الموقعين. ج ١، ص ٢٠١

(٢) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير، ج ٢، ص ٣٦٠. وتفسير الالوسي: ج ٣، ص ٤٨. ج ٤، ص ٥٥.

(٣) يرى الاستاذ «أبو زهرة» أن ربا الجاهلية كان أكثره بين الأغنياء لا بين الفقراء ذلك أن من الناس من كانوا يقدمون مالهم للغير ليتجر فيه على فائدة مقررة ثابتة سواء اكسب التاجر أم خسر. وعندما حُرم الربا كان من المقترضين أغنياء، مثل بني المغيرة، وهم من أغنياء قريش، أخذوا مالاً بالربا من بعض بني ثقيف بالطائف. ومن هنا فإن «اقتراض الفقراء بالربا يجب أن يُفرض أنه لم يكن كثيراً، بل لا بد أن يكون نادراً، لأن الأقتراض للحاجة يكون حيث تتنوع الحاجة وتتشعب المطالب. ولم يكن ذلك في البلاد العربية، إذ أن الحاجة كانت محدودة، وفي أضيق الحدود. وحيث يكون ذلك يقل الاقتراض بفائدة أو بغير فائدة. وأن المرابين عادة لا يقرضون إلا حيث يكون ضمان الأداء. ولا ضمان عند الأعرابي الذي لا يملك إلا خباءه وناقته ونخلته إن كانت».

مقدمة الشيخ أبو زهرة لكتاب الاستاذ ذكي الدين بدوي: نظرية الربا المحرم. سبق ذكره. ص: ن.

وكتب التراث مليئة بالإشارات إلى كلتا الصورتين السابقتين للربا الجاهلي:

ففيما هو متعلق بالصورة الأولى، وهي ربا الديون، يقول«الرازي»: «ذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً، ويكون رأس المال باقياً. ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال، فإذا تعذر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل. فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به[1]».

أما«الجصاص» فقد قال: «الربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل، بزيادة على مقدار ما استقرض على مقدار ما يتراضون به... هذا كان المتعارف المشهور بينهم... ان تلك الزيادة المشروطة إنما كانت ربا في المال العين لأنه لا عوض لها من جهة المقرض». وقال في موضع آخر: «معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلاً من الأجل[2]».

وبصدد الربا الناتج عن بيع النسيئة فقد أورد «السيوطي» الأثر المرجوع إلى «مجاهد» من أن عرب الجاهلية «كانوا يتبايعون إلى الأجل، فإذا حل الأجل زادوا عليهم وزادوا في الأجل[3]». وكذلك الأثر الوارد عن «سعيد بن جبير»، ونصه «كان الرجل إذا حل ماله على صاحبه يقول المطلوب للطالب: زدني في الأجل وأزيدك على مالك، فإذا فعل ذلك قيل لهم: هذا ربا. قالوا: سواء علينا أن زدنا في أول البيع أو عند محل المال فهما سواء[4]». كما أخرج «الطبري» الأثر الوارد عن قتادة «ونصه» أن ربا الجاهلية يبيع الرجل البيع إلى أجل

---

(١) فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب. ج ٢، ص ٣٥٧.
(٢) الجصاص: أحكام القرآن. ج ١، ص ٤٦٥ - ٤٦٧.
(٣) جلال الدين السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور. ج ٢، ص ٧١.
(٤) جلال الدين السيوطي: المرجع السابق. ج ١، ص ٣٦٥.

مسمى، فإذا حل الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده وأخر عنه[1]».

والصورة الثالثة للربا الجاهلي كانت العرب تجربها في معاملاتها دون أن تعرف أنها من الربا. ومؤدى هذه الصورة زيادة المنفعة بتأخير أحد البدلين المتجانسين عند البيع أو الصرف، كبيع ذهب بذهب أو فضة بفضة نساء. يشير إلى ذلك قول «الجصاص»: «إن العرب لم تكن تعرف أن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة نساءـ ربا، وهو ربا في الشرع[2]»

٣ ـ خصائص المعاملات الربوية في العصر الجاهلي:

أ ـ أنها كانت مداينة نجمت، في معظمها عن شكلين من التعامل:

الشكل الأول هو عقود قروض مشروطة بالزيادة المقابلة للأجل، أي «قروض بفائدة» في المصطلح الجاري.

والشكل الثاني هو عقود بيوع بالنسيئة، أي «بيوع آجلة» في العرف الحديث.

ب ـ أن من هذه المعاملات ما كان يكال أو يوزن أو يذرع أو يعد. ومنها ما كان في السن. فقد ورد في الأثر المحفوظ عن «زيد»[3]: «إنما كان الربا في الجاهلية في التضعيف وفي السن. يكون للرجل فضل دين، فيأتيه إذا حل الأجل، فيقول له: (تقضيني أو تزيدني؟). فإن كان عنده بشيء يقضيه قضى، وإلا حوله إلى السن التي فوق ذلك إن كانت ابنة مخاض يجعلها ابنة لبون في

(١) ابن جرير الطبري: تفسير القرآن المسمى بجامع البيان. ج ٣، ص ٦٧.
(٢) الجصاص أحكام القرآن . ج ١، ص ٤٦٤.
(٣) ابن جرير الطبري: جامع البيان. جـ٤، ص٥٩.

السنة الثانية، ثم حقة، ثم جذعة، ثم رباعية ثم هكذا إلى فوق[1]. وفي العين[2]. يأتيه فإن لم يكن عنده أضعفه في العام القابل فإن لم يكن عنده أضعفه أيضاً، فتكون مائة، فيجعلها إلى قابل مائتين، فإن لم يكن عنده جعلها أربعمائة. يضعفها له كل سنة أو يقضيه».

المبحث الأول

القرآن الكريم والربـــــا

لم يبلغ القرآن من تفظيع أمر أراد ابطاله من أمور الجاهلية ما بلغ من تفظيع الربا. ولا بلغ من التهديد ما بلغ من التهديد في أمر الربا. ولله الحكمة البالغة. فمهما كانت مفاسد الربا التي ظهرت في الجاهلية، فإنها لا تقارن بشرور هذا النظام، كما بدت اليوم وتكشفت في عالمنا المعاصر ومن ثم فإن هذه الحملة الرهيبة البادية في آيات الذكر الحكيم على النظام الربوي المقيت، إنما تتكشف اليوم حكمتها على ضوء الواقع الفاجع في حياة البشرية المعاصرة.

ولقد تناول التنزيل مسألة الربا في إطار من المنهج التعليمي للقرآن الكريم حينما يكون بصدد محاربة بعض الرذائل التي تكون قد تأصلت في العرف العام من خلال أزمان متطاولة. ذلك أن القرآن في محاربته لهذه الرذائل لا يأخذها مأخذ العنف والمفاجأة بل يتلطف في السير بها إلى الإصلاح على مراحل متريثة متصاعدة حتى يصل بها إلى غاية الكمال.

---

(١) المخاض هي النوق الحواصل. وابن المخاض وابنة المخاض ما أتم السنة الأولى ودخل في السنة الثانية، لأن أمه لحقت بالمخاض أي الحوامل. واللبون الناقة ذات اللبن. وابن اللبون وابنة اللبون، ما حال عليه حولان ودخل في الثالث، فصارت الأم لبونا، أي ذات لبن. والحق والحقة البعير إذا استكمل السنة الثالثة ودخل في العام الرابع. والجذع والجذعة ما استكمل أربعة أعوام ودخل في الخامسة. فإذا طعن البعير في السادسة فهو سنى. لما يسقط من أسنانه في هذه السن. أما الرباع للذكر والرباعية للأنثى، فهما البعير أو الناقة إذا دخلت في السابعة.

مصطفى عبد الله الهمشري: الأعمال المصرفية والإسلام. سبق ذكره، ص٤٥.

(٢) الدراهم والدنانير.

فلما كان الربا شائعاً منتشراً بين الأعراب، لدن ظهور الإسلام، فإن تحريمه، حينئذ، دفعة واحدة، كان جديراً بأن يهز الحياة الاقتصادية والاجتماعية للقبائل العربية هزاً عنيفاً. ومن ثم تدرج القرآن في تحريمه للربا. وهذا هو أسلوب القرآن الحكيم في اقتلاع جذور العادات الضارة بالمجتمع.

فهو لا يفاجىء الناس بالحكم القاطع حيث لم يتهيئوا نفسياً لذلك، بما يصعب عليهم الانصياع له، فيضلوا ويزيغوا. وإنما يأخذهم بالتدريج واللين والرفق، بما يؤدي إلى تهيئة الأفراد نفسياً لقبول الحكم النهائي، ومن ثم لا يحدث نفور أو مروق أو عصيان.

ولقد ورد ذكر الربا في القرآن الكريم في أربعة مواضع، كان أولها وحياً مكياً، والثلاثة الباقية مدنية. وهذه المواضع إنما تسجل لنا أربعة مراحل سلكها القرآن الكريم في تحريمه للربا. وهي:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة التمهيد. حيث تتم تهيئة الأذهان، وتوطيد النفوس إلى ما سيكون من تحريم الربا. فيقول عز من قائل: ﴿وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله﴾[1]. فالملاحظ في هذه الآية الكريمة هو خلوها من النص على تحريم الربا أو التهديد والتوعد بالعقاب لكل من قارفه. وقصة هذه الآية، كما يقول أصحاب التفاسير[2]، أن بعض الأفراد كان يحاول تنمية ماله باهداء الهدايا منه إلى الموسرين من القوم، كي تعود إليه الهدية مضاعفة. فبين الله لهؤلاء أن هذا المنهج ليس هو الطريق الحقيقي للنماء المبارك. ورسم، جل شأنه في ذات الوقت الوسيلة الحقة للنماء الخير، ألا وهي الزكاة التي يبذلها الفرد بلا مقابل أو عوض، بل يقدمها ابتغاء مرضاة الله حيث يشاء القوى القادر للآية السابقة أن تكتمل على النحو التالي: ﴿وما

---

(١) الروم: ٣٩.

(٢) سيد قطب: تفسير آيات الربا. دار الشروق. بيروت، ١٩٧٥. ص٦٥.

آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون﴾.

فهذه المرحلة لا تتضمن سوى إرشاداً مجرداً مفاده أن الربا لا مثوبة عليه من الله. ولكن القرآن لم يورد أن الله قد ادخر عقابا لأكلة الربا. ومن ذلك، فإن أسلوب التفريق بين الربا والزكاة كان كافياً وحده لإيقاظ النفوس الحية وتنبيهها إلى الجهة التي سيتجه إليها الشرع الحكيم.

المرحلة الثانية: وحتى بداخل هذه المرحلة لم يوجه القرآن للمسلمين النهي المباشر عن أكل الربا. وإنما سلك بقصد تقبيح الربا في نظر المسلمين مسلك الإرشاد الضمني والتوجيه غير المباشر، باتباع طريقة القصص التعليمي وممارسة أسلوب الموعظة القصصية. فهو يحدث المسلمين عن اليهود، فيخبرهم بأن الربا قد كان محرماً على بني إسرائيل. ولكنهم تعاملوا به عصياناً منهم لأوامر خالقهم. فكان أن توعدهم الله سوء العذاب.

﴿فبظلم من الذين هادوا، حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم، وبصدهم عن سبيل الله كثيراً، **وأخذهم الربا وقد نهوا عنه**، وأكلهم أموال الناس بالباطل، وأعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً﴾(١).

فهنا الدرس والعبرة يسوقهما القرآن من سيرة اليهود الذين حرم الله عليهم الربا فأكلوه. وعاقبهم الله على عصيانهم أمره. وواضح أن هذه العبرة لا تقع موقعها إلا إذا كان من ورائها ضرب من تحريم الربا على المسلمين. ولكنه حتى الآن تحريم بالتلويح والتعريض، لا بالنص الصريح. ومهما يكن من أمر، فإن هذا الأسلوب كان من شأنه أن يدع المسلمين في موقف ترقب وانتظار لنهي يوجه إليهم قصداً في هذا الشأن. وبالفعل استشرفت النفوس، إذ ذاك، إلى ورود نهي صريح فيه. وقد جاء هذا بالفعل في المرحلة الثالثة، ولكنه لم يكن

---

(١) النساء: ١٦٠ - ١٦١

إلا نهياً جزئياً: هو نهي عن الربا الفاحش الذي يتزايد حتى يصير أضعافاً مضاعفة.

المرحلة الثالثة: وفيها ورد أول تحريم صريح للربا الجاهلي الذي يتزايد حتى يصير أضعافاً مضاعفة.

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة، واتقوا الله لعلكم تفلحون، واتقوا النار التي أعدت للكافرين﴾(١).

والربا أضعافاً مضاعفة هو «ربا الجاهلية» الذي كان معهوداً لدى المخاطبين بهذه الآيات الكريمة لدن نزولها، وليس مطلق المعنى اللغوي للربا، والذي هو الزيادة، وبذلك يكون القرآن قد بدأ التحريم بالربا الفاحش، كخطوة أولى على طريق التحريم النهائي لكافة أنواع الربا في المرحلة القادمة.

المرحلة الرابعة: وفيها أنزل الله تعالى، في تصريح قطعي، النهي عن الربا بكافة أنواعه وأشكاله. ومن تعامل به بعد هذا النهى فليأذن بحرب من الله ورسوله.

﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس؛ ذلك بأنهم قالوا: إنما البيع مثل الربا. وأحل الله البيع وحرم الربا. فمن جاءه موعظة من ربه، فانتهى فله ما سلف، وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يمحق الله الربا ويربى الصدقات، والله لا يحب كل كفار أثيم. . . .

يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين. فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله. وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم، لا

(١) آل عمران: ١٣٠ ـ ١٣١.

تَظْلمون ولا تُظْلمون. وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة، وإن تصدقوا خير لكم، إن كنتم تعلمون﴾[1].

وبهذه الآيات الكريمة ختم الله التشريع في الربا. بل ختم بها التشريع القرآني كله[2].

ومن هذه الآيات الكريمة، من سورة البقرة، نستخلص ما يلي:

(١) ﴿الذين يأكلون الربا﴾ وأكلة الربا، في نظر الشرع ليسوا هم المرابين الذين يحصلون على الربا فقط، وإن كانوا أول المقصودين بالوعيد والنذير، وإنما هم أفراد المجتمع الربوي كلهم. فعن «جابر بن عبد الله» (رض) قال: «لعن رسول الله ﷺ آكل الربا ومؤكله وكاتبه، وقال: هم سواء»[3].

(٢) ﴿إنما البيع مثل الربا﴾ فالجاهليون كانوا يحملون الربا محمل البيع، لا يفرقون بينهما. بل إن قولهم «إنما البيع مثل الربا»، وهو يجعل من البيع مشبها، والربا مشبهاً به، يكون مؤداه أن الربا هو الركن الأصيل للمعاملات. وقد سبق أن أورد الباحث في المبحث السابق، ذلك الأثر الذي نقله «السيوطي» عن «سعيد بن جبير» ونصه «كان الرجل إذا حل ماله على صاحبه، يقول المطلوب للطالب: زدني في الأجل وأزيدك على مالك، فإذا فعل ذلك قيل لهم: هذا ربا. قالوا: سواء علينا أن زدنا في أول البيع أو عند محل المال فهما سواء».

---

(١) البقرة: ٢٧٥ ـ ٢٨٠ (باستثناء الآية ٢٧٧).

(٢) هناك خلاف حول تحديد آخر آية نزلت من القرآن. أهي الربا هذه، أم آية ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله﴾ التي تليها، أم آية الدين. . . . ولعل «السيوطي» يزيل الخلاف بالتوفيق بين هذه الآراء، حيث قال: «لا منافاة عندي بين هذه الروايات في آية الربا، وآية واتقوا يوماً، وآية الدين. لأن الظاهر أنها نزلت دفعة واحدة، كترتيبها في المصحف، ولأنها في قصة واحدة، فأخبر كل عن بعض ما نزل بأنه آخر. وذلك صحيح «الاتقان في علوم القرآن. جـ١، ص٤٥ مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٣٧.

(٣) رواه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذي.

والحق أن أخذ الربا مأخذ البيع ليس سوى مغالطة كبرى وخطأ فاحش.

فلقد كانت الشبهة التي ركنوا إليها هي أن البيع يحقق كسباً ومنافع، كما أن الربا يحقق كسبا ومنافع. وهي شبهة واهية، فالبيع والاتجار قابلان للربح والخسارة، وهو ما يتوقف على الجهد الشخصي والمهارة والظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية المحيطة. أما العمليات الربوية فهي مؤكدة الفائدة، وهذا هو الفارق الرئيسي، وهو مناط الحل للبيع والتحريم للربا[1].

كذلك فإن البيع معاوضة بين شيئين. أما الربا فهو زيادة على الدين لمقابلة الأجل فقط دون أي مقابل حقيقي. وما يؤخذ بغير مقابل فهو باطل. فكل ما فيه معاوضة صحيحة خالية من أكل أموال الناس بالباطل الذي لا يقابله عوض، يعد بيعاً حلالاً. وإنما تحرم الزيادة التي يأخذها صاحب المال لأجل الانتظار، وهي لا معاوضة فيها ولا مقابل لهما، فتكون ظلماً باطلاً[2].

ويظهور علة تحريم الربا جلية، على هذا النحو، ينتفي قول بعض المفسرين الذين رأوا في تحريم الربا أمراً تعبدياً، بمعنى أن الله تعالى أحل هذا وحرم ذلك **﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾** فيجب أن يطاع الأمر دون البحث عن مناط الحكم.

(٣) فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى، فله ما سلف. وأمره إلى الله﴾[3]، أي

---

(١) سيد قطب: تفسير آيات الربا. سبق ذكره. ص٢٩ ـ ٣٠.

(٢) السيد محمد رشيد رضا: تفسير المنار. سبق ذكره. جـ٣، العدد ١٢، ص٨١.

(٣) يرى الأستاذ الإمام محمد عبده (تفسير المنار. مرجع سبق ذكره، ج٣، العدد ١٢، ص٨٢)، أن في النص القرآني ﴿فله ما سلف وامره إلى الله﴾ ما يشعر بأن إباحة أكل ما سلف رخصة للضرورة، وتومىء إلى أن رد ما أخذ، من قبل النهي إلى أربابه الذين أخذ منهم من أفضل العزائم. «ألم تر أنه عبر عن إباحة ما سلف باللام ولم يقل كما قال بعد ذكر كفارة صيد المحرم (عفا الله عما سلف)ـ (٥ , ٩٥) وأنه عقب هذه الإباحة بابهام الجزاء وجعله إلى الله، والمعهود بأسلوبه أن يصل مثل ذلك بذكر المغفرة والرحمة، كما قال في آخر آية محرمات النساء ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف. إن الله كان غفوراً رحيما﴾. [٤ : ٢٣]. اباح أكل ما سلف من الربا قبل التحريم وأبهم جزاء آكله، لعلهّ يغص بأكل ما في يده منه فيرده إلى صاحبه».

فمن بلغه تحريم الله تعالى للربا، فتركه فوراً بلا تراخ ولا تردد، فله ما كان قد أخذه فيما مضى من الربا. غير مكلف برده إلى من أخذه منهم، بل يكتفي منه بألا يضاعف عليهم بعد البلاغ شيئاً. وأمره إلى الله من بعد ذلك يحكم فيه بعدله. وهو أعدل الحاكمين.

والقرآن هنا يرسم السبيل لتطبيق حكم تحريم الربا، حيث لا يسحب تاريخ سريان الحكم إلى ما قبل زمن نزول هذه الآيات. أي أن هذا الحكم بتحريم الربا لا يطبق، كما نقول في الاصطلاح العصري، بأثر رجعي. وبهذا يعالج القرآن الأوضاع الربوية التي كانت سائدة في ذلك الزمان معالجة واقعية دون أن يتمخض العلاج عن حسابات أو تعقيدات شائنة، أو يؤدي الى حدوث هزة اقتصادية واجتماعية. ولكن القرآن يصرح بأشد الوعيد لكل من أكل الربا بعد النهي عنه ﴿**ومن عاد فأولئك أصحاب النار، هم فيها خالدون**﴾.

(٤) ﴿**يمحق الله الربا، ويربي الصدقات**﴾ هنا يقارن القرآن بين وجهين متقابلين للتصرف في الأموال: الصدقة والربا. الصدقة عطــاء وطهارة وزكاة وسماحة وتعاون وتكافل، والربا شح وأثرة وفرديَّه. فالصدقة نزول عن المال بلا عوض وبدون مقابل، والربا استرداد للدين ومعه زيادة حرام مسلوبة من جهد المدين وعرقه. ومن ثم فإن حكم الشرع في هذين الوجهين المتقابلين للتصرف في الأموال ليس واحداً ولكن يمحق الله الربا ويربي الصدقات. وارباء الصدقات هو مضاعفة مثوبتها لفاعلها، بزيادة ثمرتها في الدنيا وأجرها في الآخرة. أما المحق في اللغة، فهو محو الشيء، والذهاب به. وعليه يكون المقصود بمحق الربا هو، على ما ذهب إليه جمهور المفسرين، إذهاب بركته وإهلاكه، أو إهلاك المال الذي يدخل فيه. وفي الحديث «أن الربا وإن كثر فعاقبته تصير إلى قل»[1]، هذا في الحياة الدنيا. أما في الآخرة، فإن المحق

---

(١) رواه ابن مسعود عن أحمد وابن ماجه والحاكم وأخرجه ابن جرير في تفسيره، كما أخرج عبد الرازق عن معمر قال: «سمعنا أنه لا يأتي على صاحب الربا أربعون سنة حتى يمحق» الألوسي: روح المعاني. ج٣، ص٥١.

يكون، كما قال «الضحاك»[1] بأن يبطل ما يكون فيه مما يتوقع نفعه، فلا يبقى لأهله منه شيء»[2]. وعن ابن عباس في تفسير قوله تعالى ﴿يمحق الله الربا﴾ أنه «لا يُقبل منه صدقة ولا حجاً ولا جهاداً ولا صلة»[3].

(٥) ﴿وذروا ما بقي من الربا، إن كنتم مؤمنين﴾ فالتنزيل هنا يعلق إيمان الفرد رهينة بانصياعه لأمر ربه في شأن ترك الربا. ويتفرع عن هذا أنه ليس بمؤمن من يتعامل بالربا، أو يقره كتنظيم اقتصادي للبشر.

(٦) ﴿فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾[4]، فأذنوا أي فاعملوا

---

(١) الألوسي: روح المعاني. ج٣، ص٥٢.

(٢) يقول الأستاذ الإمام (المنار. الموضع السابق. ص٨٤): «ليس المراد بهذا المحق محق الزيادة في المال، فإن هذا مكابرة للمشاهدة والاختبار. وإنما المراد به ما يلاقي المرابي من عداوة الناس، وما يصاب به في نفسه من الوساوس وغيرها.. فلعل المراد بمحق الربا محو ما يطلب الناس بزيادة المال من اللذة وبسطة العيش والجاه والمكانة وزيادة الربا تذهب بذلك لاشتغال المرابى غالبا عن اللذة وخفض المعيشة بولهه في ماله، ولمقت الناس إياه وكراهتهم له... فهو لم يحسن التصرف في التوصل إلى ثمرة المال».

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم. جـ٣، ص٣٦٢.

(٤) روى عن أبي حنيفة (رح) أنه كان يقول: «هذه أخوف آية في القرآن، حيث أوعد الله المؤمنين بالنار المعدة للكافرين، إن لم يتقوه في اجتناب الربا» (الزمخشري الكشاف. جـ١، ص١٤٠).

وروي عن ابن عباس أنه قال: «من كان مقيماً على الربا لا ينزع عنه حق على إمام المسلمين أن يستتيبه. فإن نزع وإلا ضرب عنقه». كما روي عن «قتادة»: أوعد الله أهل الربا القتل، فجعلهم بهرجا أينما ثقفوا» كذلك روي عن ابن خويز منداد» أنه قال: «ولو أن أهل بلد اصطلحوا على الربا استحلالاً كانوا مرتدين، والحكم فيهم كالحكم في أهل الردة. وإن لم يكن ذلك منهم استحلالاً جاز للإمام محاربتهم. (الالوسي: روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني. جـ٣، ص٥٣).

وروي عن علي (كرم الله وجهه) أنه جاءه رجل فشهد على آخر أنه أكل الربا فقال له علي: لتخرجن مما قلت وإلا عاقبتك. فجاء بالبينة. فدعا علي بماله فأحرق نصفه وجعل نصفه في بيت المال، وضربه عدة أسواط، وقال: لا شهادة لك. (الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير للصنعاني. جـ٣، ص٢١٣).

وروي عن مالك أنه جاءه رجل فقال: يا أبا عبد الله إني رأيت رجلاً سكران يتعاقر، يريد أن يأخذ القمر. فقلت: امرأتي طالق إن كان يدخل جوف ابن آدم أشر من الخمر. فقال: ارجع حتى انظر في مسألتك، فأتاه من الغد. فقال له: ارجع حتى انظر في مسألتك. فأتاه من الغد، فقال له: امرأتك طالق. إني تصفحت كتاب الله فلم أر أشر من الربا لأن الله آذن فيه بالحرب. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم. سبق ذكره جـ٣، ص٣٦٢.

وزناً ومعنى. وهي قراءة الجمهور[1]. واختلف المفسرون حول ما هية الحرب التي يشنها الله ورسوله على المرابين. فقيل هي حرب حقيقية يشنها الإمام على المرابين، كحرب المرتدين، إن كان بقاؤهم على أكل الربا عن استحلال له، وكحرب البغاة إن كانوا آكلين له مع اعتقادهم بحرمته. كما قيل بأن الايذان بالحرب من الله ورسوله أعم من القتال بالسلاح من الإمام. فهذه الحرب معلنة على كل مجتمع يجعل من الربا قاعدة لنظامه الاقتصادي. وأسلحة هذه الحرب هي كل الشرور والآثام التي يلحقها النظام الربوي المقيت بالجماعة الإنسانية. وجمهور المفسرين على الرأي الأول.

(٧) **﴿وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم. لا تَظْلمون ولا تُظْلمون﴾**. وهنا تنتهي الآيات الكريمة إلى إقرار حكم العدالة الإلهية في مجال الائتمان. فيقول عز وجل ﴿وإن تبتم﴾ ورجعتم عن الربا ﴿فلكم رؤوس أموالكم لا تَظْلمون﴾ غرماءكم بأخذ الزيادة (الربا) منهم ﴿ولا تُظْلمون﴾ بنقص شيء من أصل مالكم، بل تأخذونه كاملاً غير منقوص. وهذا هو القرض الحسن، وهو نصف الصدقة[2].

(٨) **﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة، وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون﴾** فهذه الآيات إنما تندب المؤمنين إلى مرتبة الفضل، ولها درجتان: الدنيا هي انتظار المدين المعسر لحين ميسرة، والكبرى هي التصدق بذات القرض للمدين المحتاج، ففي الصدقة خير ﴿إن كنتم تعلمون﴾.

= (١) تفسير المنار. الموضع السابق، ص٨٦.

(٢) عن ابن مسعود أن النبي (ص) قال: «ان السلف (أي القرض) يجري مجرى شطر الصدقة». وجاء في السنن، لإبن ماجه، أنه قال: «ما من مسلم يقرض قرضاً مرتين إلا كان كصدقتها مرة» وعن ابن مسعود أنه قال: «كل قرض صدقة»- تفسير المنار. الموضع السابق. ص٨٦.

تعقيب

والآن، وبعد استعراض نصوص التشريع القرآني مرتبة حسب تسلسلها التاريخي، بقيت للباحث كلمة في الرد على النفر الذين يزعمون أن القرآن يفرق بين الربا المعقول أو المعتدل والربا الفاحش أو المبالغ فيه.

والواقع أن هذه الفئة من الباحثين لم تكتف بأنها خالفت إجماع علماء المسلمين في كل العصور، ولا بأنها عكست الوضع المنطقي المعقول، حيث جعلت التشريع الإسلامي بعد أن تقدم إلى خاتمة المطاف في اتمام مكارم الأخلاق، يرجع على أعقابه ويتدنى إلى وضع غير كريم. بل أنها قلبت الوضع التاريخي، إذ اعتبرت المرحلة الثالثة للتشريع القرآني بصدد الربا مرحلة نهائية، بينما لم تكن هذه المرحلة سوى خطوة انتقالية في التشريع. لا يخالف في ذلك مفسر ولا محدث ولا فقيه- وحتى لو افترضنا هذا المجال ووقفنا معهم عند النص الثالث لا نتجاوزه، فإننا لا نجد فيه كسباً لقضيتهم أو تأييداً لوجهة نظرهم في التفرقة بين الربا المعتدل والربا الفاحش. فقبل كل شيء لا يوجد دليل على أن كلمة ﴿أضعافاً مضاعفة﴾ في الآية شرط لا بد منه في التحريم. إذ من الجائز أن يكون ذلك عناية منه تعالى بذم نوع بعينه من الربا، وهو الربا الفاحش الذي يبلغ مبلغاً فاضحاً في الشذوذ عن المعاملات الإنسانية، من غير قصد إلى تسويغ الأموال المسكوت عنها التي تقل عنه في هذا الشذوذ[1].

ومن جهة أخرى فإن قواعد اللغة العربية تجعل كلمة ﴿أضعافاً﴾ في الآية وصفاً للربا لا لذات رأس مال القرض، كما يفهم من تفسير هؤلاء الباحثين. ولو كان الأمر كما يزعمون لكان القرآن لا يحرم من الربا إلا ما بلغ ٦٠٠٪ من أصل القرض[2]. لأن الربا لكي يكون ﴿أضعافاً﴾ لا بد أن يصل إلى ثلاثة أمثال

(١) محمد عبد الله العربي (د): المعاملات المصرفية. «مقال سبق ذكره». ص٨٢.
(٢) محمد عبد الله دراز (د.): دراسات إسلامية. مرجع سبق ذكره. ص١٥٨.

رأس المال على الأقل. فإذا ما كانت هذه الأضعاف ﴿مضاعفة﴾ كان الربا ستة أمثال القرض على الأقل، وهذا لم يحدث حتى في معاملة أجشع المرابين، ولم تقره حتى قوانين أشد المجتمعات تخلفاً، ومن ثم يكون القرآن الكريم في رأيهم متخلفاً عن جميع الشرائع السماوية والوضعية في هذا الشأن. بينما لو صرفنا وصف «الأضعاف المضاعفة» إلى ذات الربا، وفقاًلمقتضى قواعد اللغة العربية، لتغير الموقف تغيراً تاماً، ولأصبح أي ربا، مهما كان ضئيل القيمة، عملاً محظوراً غير مشروع بمقتضى التفسير الصحيح والمقبول للنص الذي يتمسكون به.

ولا تصلح هنا، في هذا الصدد، التفرقة بين مَعْنَيَيْن مختلفين لكلمتي «الربا» و«الفائدة»، بحيث ينصرف معنى كلمة الفائدة إلى الزيادة المعتدلة أو المعقولة على أصل القرض، وتخصص كلمة «الربا» لمعدلات العائد على رأس المال المبالغ فيها إلى حد الفحش، فالواقع أن هذه التفرقة تقليد غربي حادث، ليس من تشريع الإسلام في شيء. ذلك أن المعنى اللغوي للربا إنما ينصرف إلى كل زيادة على رأس المال، قلت أو كثرت(١).

بل وينبه الباحث إلى أن الحكم على سعر الربا، وما إذا كان معتدلاً أو فاحشاً إنما هو أمر نسبي يختلف من مجتمع لآخر ومن زمان لآخر، وهو ما يجعل تطبيق أحكام الشرع محاطاً بكثير من التضارب والاختلافات.

خلاصة كل ما تقدم، أنه لا يتأتى الوقوف بالتشريع عند هذا النص الانتقالي. فالحكم الأخير في القضية إنما تمثله الآيات من سورة البقرة الواردة في الموضع الرابع من التنزيل والتي تؤكد اتجاه الشريعة القرآنية كلها، ومنذ البداية إلى استنكار أية زيادة تؤخذ من المدين. ثم أليس من قبيل التناقض

---

(١) محمد فتحي عثمان: الفكر الإسلامي والتطور. دار القلم. الكويت، ١٩٧٥. ص٣٦٨.

المكشوف أن الشريعة التي تحض على انتظار المدين المعسر أو ترك أصل الدين له، تعود فتأخذ بالشمال ما منحته باليمين حين تأذن للغنى بأن يطالبه ببعض الزيادة على الدين؟!!.

المبحث الثاني

السنة والربا

جاءت السنة الشريفة بتحريم «ربا الجاهلية» وهو المعروف «بربا النسيئة» الذي نص على تحريمه القرآن الكريم، أيضاً، حتى سمى «بربا القرآن». ولكن السنة نصت على تحريم نوع آخر من الربا، يعرف «بربا البيوع» وهو ما يشمل كلا من «الربا الفضل» و«ربا النساء». وبذلك أصبح «الربا على وجهين: حقيقي ومحمول عليه. أما الحقيقي فهو الديون... وأن الناس كانوا منهمكين فيه في الجاهلية أشد انهماك وكان حدث لأجله محاربات مستطيرة، وكان قليله يدعو إلى كثيره، فوجب أن يسد بابه بالكلية. ولذلك نزل في القرآن في شأنه ما نزل. والثاني ربا الفضل. والأصل فيه الحديث.... وهو مسمى بربا تغليظاً وتشبيها له بالربا الحقيقي... ثم كثرا استعمال الربا في هذا المعنى حتى صار حقيقة شرعية فيه أيضاً»(١).

ويعرض الباحث موقف السنة الشريفة من مسألة الربا، في إطار مطلبين متتاليين.

يقوم الأول بعرض نصوص الأحاديث الشريفة الواردة في الربا، وبيان تعارض مدلولات الأحاديث وينهض الثاني بتفصيل محاولات إزالة هذا التعارض القائم بين مدلولات أحاديث الربا.

---

(١) الشاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة. ج٢، ص١٠٦، ١٠٧.

المطلب الأول

أحاديث الربا وتعارض مدلولاتها

يمكن تقسيم الأحاديث الشريفة الواردة في الربا إلى قسمين رئيسيين:

أما القسم الأول فينهي عن التعامل في سلع معينة، إلا بمراعاة شروط محددة. وتعرف هذه الطائفة من الأحاديث بأحاديث الأصناف الستة. وينصرف القسم الثاني إلى النهي عن نوع معين من الربا، وهو المعروف بربا النسيئة. وظاهر الأحاديث في القسم الثاني أنها تحصر الربا في هذا النوع فقط.

(١) أحاديث الأصناف الستة

رويت هذه الأحاديث مرفوعة عن عدد كبير من الصحابة. منهم الخلفاء الراشدون الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، ومنهم عبادة بن الصامت وأبو سعيد الخدري وأبو هريرة وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وفضالة بن عبيد وأبو بكرة وأبو الدرداء وأبو أسيد الساعدي ورُويْفع بن ثابت وبُريْدة وغيرهم من جِلَّة الصحابة. ومن هؤلاء الرواة سبعة من العشرة المبشرين بالجنة[١].

وأشهر الأحاديث الحديثان اللذان رواهما عبادة بن الصامت وأبو سعيد الخدري ولذا يذكرهما الباحث بالنص، كما يكتفي بهما في هذا الصدد.

أ- حديث عبادة بن الصامت:

روى أصحاب السنن الستة، ما عدا البخاري، عن عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله(ص): «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد. فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»

---

(١) تكملة المجموع شرح المهذب للنووي. ج ١، ص ٤٠ و ٥٩.

ب- حديث أبي سعيد الخدري:

عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله(ص) قال: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطى فيه سواء».

وما تقدم هو لفظ الحديث كما رواه «مسلم» في صحيحه، وهو أتم ألفاظه. وفي لفظ آخر أن رسول الله(ص) قال: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثل بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض. ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منهما غائباً بناجز» (متفق عليه)[1]

(٢) أحاديث ربا النسيئة

أشهر هذه الأحاديث، وظاهرها حصر الربا في النسيئة، حديثا أسامة والبراء بن عازب ولذا يذكرهما الباحث نصاً ويكتفي بهما في هذا الصدد.

أ. حديث أسامة

عن أبي صالح الزيات أنه سمع أبا سعيد الخدري(رضى) يقول: «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم». فقلت له «فإن ابن عباس لا يقوله». فقال أبو سعيد «سألته فقلت: (هل)» سمعته من النبي(ص) أو وجدته في كتاب الله تعالى؟». فقال: «كل ذلك لا أقول وأنتم أعلم برسول الله(ص) مني، ولكن أخبرني أسامة بن زيد أن النبي(ص) قال: «لا ربا إلا في النسيئة»- رواه البخاري ومسلم، واللفظ للبخاري. وروى في الصحاح بألفاظ أخرى[2]، هي: «إنما الربا في النسيئة» و «أن الربا في النسيئة» و «لا ربا فيما كان يداً بيد». وفي لفظتين رواهما

---

(١) تكملة المجموع شرح المهذب للنووي. ج ١، ص ٦٣. وسبل السلام للصنعاني. ج ٣، ص ٤٩، ونيل الأوطار للشوكاني. ج ٥، ص ١٩٠.

(٢) تكملة المجموع شرح المهذب للنووي. ج١، ص ٢٦، ٢٧، ٥٠

«الطبراني»[1]: «ليس الربا إلا في النسيئة والنظرة» و «ولا ربا إلا في الدين»

ب- حديث البراء بن عازب وزيد بن أرقم

روى هذا الحديث بألفاظ ثلاثة. إثنان في الصحيحين، والثالث في خارجهما

اللفظ الأول: روى البخاري من حديث ابن جريج عن عمر وبن دينار وعامر بن مصعب عن أبي المنهال، قال: سألت البراء بن عازب وزيد بن أرقم عن الصرف. فقالا: كنا تاجرين على عهد رسول الله(ص) فسألنا رسول الله(ص) عن الصرف، فقال: إن كان يداً بيد فلا بأس. وإن كان نساء فلا يصلح»

اللفظ الثاني: روى مسلم عن محمد بن حاتم عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي المنهال، قال: باع شريك لي ورقاً نسيئة إلى الموسم(أو إلى الحج)، فجاء إليَّ، فأخبرني، فقلت: هذا الأمر لا يصلح. قال: فقد بعته في السوق فلم ينكر ذلك عليَّ أحد. فأتيت البراء بن عازب، فسألته، قال: قدم النبي(ص) المدينة ونحن نبيع هذا البيع، فقال: «ما كان يداً بيد فلا بأس به، وما كان نسيئة فهو ربا» وائت زيد بن أرقم فإنه أعظم تجارة مني. فأتيته، فسألته، فقال مثل ذلك[2].

اللفظ الثالث: (وقد ورد خارج الصحيحين) ورواه عبد الله بن الزبير الحميدي (صاحب الشافعي وشيخ البخاري) عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي المنهال، قال: «باع شريك لي بالكوفة دراهم بدراهم بينهما فضل». فقلت: «ما أرى هذا يصلح». فقال «بعتها في السوق فما عاب ذلك

---

(١) المرجع السابق. ج ١، ص ٥٠. واللفظ الثاني أخرجه الخازمي. انظر أيضاً: الروض النضير للصنعاني. ج٣، ص ٢٢.

(٢) روى البخاري هذا الحديث بنفس النص المتقدم عن علي بن المديني عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي المنهال. كما رواه النسائي باللفظ المتقدم عن محمد بن منصور عن سفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار عن أبي المنهال.

على أحد». فأتيت البراء بن عازب، فسألته، فقال: «قدم النبي(ص) المدينة وتحادثنا هكذا، وقال«ما كان يداً بيد فلا بأس، وما كان نسيئة فلا خير فيه». وائت زيد بن أرقم، فإنه كان أعظم تجارة مني، فأتيته، فذكرت ذلك، فقال «صدق البراء[1]».

والواقع أن المطلع على هذين الصنفين من الأحاديث إنما يلحظ ظاهر التعارض بين أحاديث ربا النسيئة وأحاديث ربا الفضل. فظاهر أحاديث ربا النسيئة هو حصر الربا كله في هذا النوع، وهو ما يعني تطابق ربا السنة مع ربا القرآن، فتكون العلاقة بينهما علاقة تساوى، ويؤدي هذا إلى إباحة ربا الفضل، وهو محرم بنص أحاديث الأصناف الستة.

ان ظاهر التعارض بين أحاديث ربا النسيئة وأحاديث ربا الفضل قد حدا بفريق من فقهاء المسلمين إلى القول بجواز ربا الفضل حيث لا ربا إلا في النسيئة[2].

وان كان من المعلوم أن هؤلاء الفقهاء قد عدلوا عن إنكارهم لربا الفضل، وبذلك صار الاجماع بين فقهاء التابعين، ومن جاءوا بعدهم، على تحريم ربا الفضل وربا النسيئة معاً، فالأمر لم يزل بحاجة إلى وقفة متأنية بشأن إزالة ظاهر التعارض بين أحاديث الأصناف الستة وأحاديث ربا النسيئة، وهي مهمة المطلب التالي.

---

(١) تكملة المجموع شرح المهذب للنووي. ج١، ص ٥٠، ٥٦.

(٢) على رأس من نسبت إليهم هذه الفتوى من الصحابة ابن عباس وباقي من نسبت إليهم عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن الزبير وأسامة بن زيد وزيد بن أرقم والبراء بن عازب وربما معاوية بن أبي سفيان. ومن التابعين عطاء بن أبي رباح وفقهاء المكيين، وسعيد بن جبير وعروة تكملة المجموع شرح المهذب للنووي ج١، ص ٢٦- ٣٢.

المطلب الثاني

إزالة التعارض بين مدلولات الأحاديث

أمام ظاهر التعارض بين مدلولات أحاديث الأصناف الستة وأحاديث ربا النسيئة، دار البحث حول امكان الجمع بين هذين النوعين من الأحاديث، بتأويل أحدهما تأويلاً من شأنه رفع ظاهر تعارضه مع النوع الآخر، أو القول بنسخ أحدهما لحكم النوع الآخر، أو الترجيح بينهما، أي ترجيح أحدهما على الآخر.

ويناقش الباحث هذه المحاولات على التوالي:

(١) التأويل

أ- حديث أسامة:

ذكر بالنظر لهذا الحديث تأويلات أربعة، هي كالآتي:

(١) حَمْلَة على حصر الربا في النسيئة، باعتبار حالة البدلين من صنفين مختلفين وحيث تُجيز أحاديث الأصناف الستة، في هذه الحالة، التفاضل ولا تُحرِّم سوى التأخير (أي النسيئة) فقط[1].

(٢) حملة على حصر الربا في النسيئة، باعتبار حالة البدلين المتماثلين من

---

(١) نقل تقي الدين السبكي هذا التأويل عن الشافعي(رح). وعبارة الشافعي المنقولة هي «قد يحتمل أن يكون (أي الراوي، وهو أسامة) سمع رسول الله(ص) يسأل عن الربا في صنفين مختلفين، ذهب بفضة وتمر بحنطة. قال: إنما الربا في النسيئة. فحفظه، فأدى قول النبي(ص)، ولم يؤد مسألة السائل» وأورد ابن عبد البر هذا التأويل، وقال أنه معنى الحديث عند العلماء، وأضاف «والدليل على صحته إجماع الناس ما عدا ابن عباس- عليه، وأحاديث الأصناف الستة» انظر تكملة المجموع شرح المهذب للنووي. ج١، ص ٥١، ٥٢ وممن أوردوا هذا التأويل كذلك: السرخسي في مبسوطه، ج١، ص ١١٢.

صنف واحد، حيث تجوز مبادلتهما حالاً، أي باشتراط «الحلول» ولا تجوز نسيئة، بتأخير أحد البدلين[1].

وهذا التأويل بعيد، لأنه قائم على تقييدين ينافيان إطلاق الحديث. التقييد بالصنف الواحد، وظاهر الحديث اطلاق الربا بكل أنواعه. والتقييد بالتماثل، بنفس زيادة أحد البدلين على الآخر. وظاهر معنى الربا هو الزيادة في مقابل الإنساء أي الأجل، لا الأجل الذي لا تقابله زيادة.

(٣) حملة على غير الأصناف الربوية، كبيع الدين بالدين، وهو منهى عنه بالحديث «نهى النبي(ص) عن بيع الكالىء بالكالىء[2]»

وهذا التأويل أبعد من التأويل السابق له، لأنه يقتضي حصر أنواع الربا، على ما هو ظاهر الحديث، في حالة واحدة، فضلاً عن أنه يوجد خلاف بين الفقهاء في حكم تحريمها، وهي بيع الكالىء بالكالىء، أي الدين بالدين.

(٤) ذكر العلامة «ابن رشد» تأويلاً رابعاً، فقال «يحتمل أنه يريد بقوله (لا ربا إلا في النسيئة) من جهة أنه الواقع في الأكثر. وإذا كان هذا محتمل والأول نص وجب تأمله على الجهة التي يصح الجمع بينهما.[3]

وينبه الباحث إلى أن تقي الدين السبكي بعد أن عرض التأويلات الثلاثة الأولى، ذكر أنها متفقة على الجمع بين حديث أسامة وأحاديث الأصناف الستة. ومع ذلك فهو يشير إلى أن ابن الصباغ يرى وجود مانع من الجمع بين

---

(١) نقل ابن السبكي هذا التأويل عن الماوردي من علماء الشافعية.

(٢) تكملة المجموع شرح المهذب للنووي. ج١، ص ٥٢.

(٣) ابن رشد: بداية المجتهد. ج٢، ص ١٦٣. وبمثل هذا التأويل قال العلامة حسن العدوي في شرحه للبخاري المسمى «النور الساري» (ج٣، ص ٢٨٧)، وعبارته «ولا يكون الربا لازماً في الأموال الربوية إلا في التأجيل. وأما بيع الصنف متفاضلاً فقلما يقع، فلا يظن الربا فيه عادة. ولكن هذا المعنى لا يناسب هذا الوقت، ولو فرض فكأنه كان الأمر كذلك في وقتهم. والله أعلم». =

الحديثين. وينقل ابن السبكي من قول ابن الصباغ في كتابه «عدة العالم في أصول الفقه» ما يلي «أنه إن أمكن الجمع بيت الحديثين جمع، إلا أن يقع الإجماع. مثل حديث ابن عباس (إنما الربا في النسيئة) وحديث أبي سعيد. فأنه يمكن أن يُحمل حديث ابن عباس على الصنفين المختلفين، إلا أن الجماعة اتفقوا على تعارض الخبرين[1]». ومؤدي هذا أن ابن الصباغ لا يُقر التأويل للاجماع على التعارض.

ب- حديث البراء وزيد

ذكر بالنظر لهذا الحديث تأويلان:

الأول هو حمله على معنى بيع دراهم بشيء غير ربوي (أي ليس من الأصناف الستة)، ويكون الفساد لا بسبب التفاضل، بل بسبب التأخير إلى الموسم أو الحج (أي بسبب النسيئة). ذلك أن الموسم أو الحج غير محرر، ولا سيما على ما كانت العرب تفعل.

وهذا التأويل بعيد لتقييده للفظ «الصرف» وهو منطلق بالمعنى. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فهو يخالف سياق الحديث، حيث يقول النبي(ص)«إن كان يداً بيد فلا بأس، وإن كان نساء فلا يصلح» فهذا الحكم لا يستقيم جواباً لسؤال عن حالة محددة خاصة بمبادلة ليس فيها ربا، وإنما فيها أجل غير منضبط.

والتأويل **الثاني** هو حمله على أن يكون البدلان من صنفين مختلفين، وهو

= ومما يقرب من هذا حمل الحديث الحافظ بن حجر في «فتح الباري على صحيح البخاري» فقال «وقيل المعنى في قوله (لا ربا) الربا الأغلظ المتوعد عليه بالعقاب الشديد كما تقول العرب (لا عالم في البلد إلا زيد) مع أن فيها علماء غيره. وإنما القصد نفي الأكمل لا نفي الأصل».

وإلى مثل ذلك ذهب ابن القيم في «إعلام الموقعين» حيث ذكر في تفسير حديث أسامة «إنما الربا في النسيئة» أن «مثل هذا يراد به حصر الكمال، وأن الربا الكامل إنما هو في النسيئة.

(١) تكملة المجموع شرح المهذب النووي. ج١، ص ٥٦.

مماثل لتأويل الشافعي (رح) لحديث أسامة.

وهذان التأويلان أوردهما تقي الدين السبكي. وهو يرى أن اللفظين الواردين في الصحيحين يحتملانهما، لأن فيهما السؤال عن الصرف مطلقاً، وعن بيع الورق نسيئة بخلاف اللفظ الوارد خارج الصحيحين (دراهم بدراهم)، حيث لا يحتمل أيا من التأويلين.

ويشير ابن السبكي إلى موقف «البيهقي» من رواية اللفظ الثالث (دراهم بدراهم) حيث يرى البيهقي أنها خطأ عنده. ومستنده في ذلك ما يلي:

(١) أن الحديث بهذا اللفظ (دراهم بدراهم) رواه الحميدي عن سفيان بن عيينة، مخالفاً بذلك ثلاثة آخرين رووا الحديث نفسه عن سفيان أيضاً بلفظ ليس فيه هذا التقييد الذي لا يحتمل التأويل. وعلى رأس الثلاثة على بن المديني (الذي روى عنه البخاري)، والإثنان الآخران هما محمد بن حاتم (الذي روى عنه مسلم) ومحمد بن منصور (الذي روى عنه النسائي)

(٢) أن كلا من الحميدي وعلي بن المديني في غاية التثبت. ويترجح ابن المديني في هذا الحديث على الحميدي بمتابعة الإثنين الآخرين له، وبشهادة ابن جريج له لأن ابن جريج روى اللفظ الأول (الذي أخرجه البخاري أيضاً)، وليس فيه التقييد، بل فيه السؤال عن الصرف مطلقاً. وقد روى ابن جريج هذا اللفظ عن عمرو بن دينار الذي روى عنه سفيان.

(٣) كذلك تعزز رجحان رواية ابن المديني (والاثنين إللذين تابعاه) رواية أخرى رواها حبيب بن أبي ثابت، ونصها في صحيح البخاري كما يلي «حدثنا حفص بن عمر، حدثنا شعبة أخبرني حبيب بن أبي ثابت، قال سمعت أبا المنهال، قال سألت البراء بن عازب وزيد بن أرقم(رضى)عن الصرف. فكل

واحد منهما يقول هذا خير مني فكلاهما يقول نهى رسول الله(ص) عن بيع الذهب بالورق ديناً[1]».

في هذه الرواية تصريح بأن المقصود بلفظ «الصرف» هو «بيع الذهب بالورق» بما يؤيد تأويل الحديث بحمله على مبادلة بدلين مختلفي الصنف، وهو ما يخالف رواية الحميدي (دراهم بدراهم) التي لا تحتمل هذا التأويل.

وعقب تقي الدين السبكي على ما ذهب إليه البيهقي (رح) من تخطئة رواية الحميدي «دراهم بدراهم»، قائلاً: «وقد لا يجسر الفقيه على الحكم بالتخطئة بمجرد ذلك. ونقول أنه لا منافاة بين روايات عمرو بن دينار، فإن منها ما أطلق فيه الصرف، ومنها ما بين أنها (دراهم بدراهم)، فيحمل المطلق على المقيد جمعاً بين الروايتين، فإن أحدهما بين ما أبهمه الآخر... وحينئذ يضطر إلى النسخ إن ثبت موجبه أو ترجيحه»[2].

وبذلك يكون ابن السبكي قد دفع مستند البيهقي في تخطئة رواية الحميدي لحديث البراء وزيد. وبوجود هذه الرواية يصبح الحديث غير محتمل التأويل، وهو ما يقتضي اللجوء إلى النسخ أو الترجيح بين هذا الحديث وأحاديث الأصناف الستة.

(٢) النسخ

رأى بعض الفقهاء أن حصر الربا في النسيئة منسوخ. ومنهم عبد الله بن الزبير الحميدي راوي حديث البراء بن عازب وزيد بن أرقم بلفظ (دراهم بدراهم) الذي لا يحتمل التأويل، حيث قال الحميدي عقب إثبات الرواية «هذا منسوخ لا يؤخذ بهذا».

---

(١) العلامة الشيخ حسن العدوي: صحيح البخاري وعلى هامشه شرحه المسمى بالنور الساري. ج٣، ص ٢٨٧.

(٢) تكملة المجموع شرح المهذب للنووي. ج١، ص ٥٦، ٥٧.

وذكر تقي الدين السبكي أن «الحاوي» (وهو من علماء الشافعية) قد تعقب دعوى النسخ فأوضح ما يلي:

(١) إن من ادعى النسخ قد استند إلى حديث من رواية «بحر الشفاء» عن عبد العزيز بن أبي بكرة، عن أبيه، أن النبي(ص) «نهى عن الصرف[١] قبل موته بشهر وهذا حديث واهي الإسناد، وبحر الشفاء لا تقوم به الحجة.

(٢) هناك حديث يدل على أن النهي كان يوم غزوة خيبر[٢]. والحديث لفُضالة بن عُبيد، حيث قال «كنا مع رسول الله(ص) يوم خيبر نبايع اليهود أوقية الذهب بالدينارين والثلاثة. فقال رسول الله(ص): لا تبايعوا الذهب إلا وزناً بوزن[٣]». وبهذا يكون النهي قد تقرر قبل موت النبي ببضع سنوات لا بشهر.

(٣) فإذا ما كان النهي قد ورد يوم خيبر، فإن الأمر يقتضي البحث عما إذا كان أسامة قد سمع حديثه من النبي(ص) قبل يوم خيبر، فيثبت النسخ، وبغير ذلك لا يثبت وحينئذ فلا مناص من الذهاب مذهب الشافعي في تأويله للحديث جمعاً بينه وبين أحاديث الأصناف الستة.

وقد سجل الحاوي أنه جد في البحث عما إذا كان هناك حديث يؤكد رواية أبي بكرة، ويبين تقدم حديث أسامة، حتى يمكن قبول دعوى النسخ، فلم يجد لمدعي النسخ سندا من هذا القبيل، غير ما أشار إليه الحميدي، عقب روايته لحديثه، من أنه منسوخ.

ويتضح مما تقدم أن كلام الحميدي لا ينهض، في نظر الحاوي، حجة للقول بالنسخ.

---

(١) الصرف هو بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة مع التفاضل.

(٢) وقعت غزوة خيبر في السنة السادسة جو السابعة للهجرة، على الاختلاف في ذلك بين مالك وابن حزم من جهة وبقية الجمهور من جهة أخرى. أنظر: ابن القيم: زاد المعاد. ج٤، ص ١٩٧ وما بعدها.

(٣) رواه مسلم.

وقد ذكر ابن السبكى أن «الماوردي» جزم بالنسخ في حديث البراء وزيد، لأنه على حد قول الماوردي «مروي عن أول الإسلام قبل تحريم الربا[1]».

خلاصة كل النقاش المتقدم أنه لا توجد الأسانيد التي تدعم دعوى النسخ. وأن النسخ لا يثبت بالظن، حيث أن مجرد احتمال النسخ لا يصلح لاثبات وقوع النسخ فعلا. ومن ثم فلا مناص من اللجوء إلى الترجيح.

(٣) الترجيح

ذكر في ترجيح أحاديث ربا الفضل (أحاديث الأصناف الستة) على حديث أسامة وجهان:

الوجه الأول أورده الشافعي (رح) في كتاب «اختلاف الحديث» حيث قال «فأخذنا بهذه الأحاديث» أحاديث ربا الفضل «التي توافق حديث عبادة، وكانت حجتنا في أخذنا بها وتركنا حديث أسامة بن زيد، إذ كان ظاهره يخالفها، قول من قال أن النفس على حديث الأكثر أطيب لأنهم أشبه أن يحفظوا من الأقل. وكان عثمان بن عفان وعبادة بن الصامت أسن وأشد تقدم صحبة من أسامة، وكان أبو هريرة وأبو سعيد الخدري أكثر حفظا عن النبي، فيما علمنا، من أسامة»[2].

فالشافعي يرجح أحاديث ربا الفضل على حديث أسامة الخاص بربا النسيئة بالنظر إلى أن رواتها أكثر عددا وأكبر سنا وأطول صحبة للنبي (ص) من أسامة بن زيد.

والوجه الثاني أورده الحافظ بن حجر في شرحه لصحيح البخاري المسمى

(١) تكملة المجموع شرح المهذب للنووي. جـ ١، ص ٥٥.

(٢) تكملة المجموع شرح المهذب للنووي. جـ ١، ص ٥١ .

فتح الباري، والعلامة ابن رشد في كتابه «بداية المجتهد». ويورد الباحث عبارتيهما في هذا الصدد.

أ ـ عبارة ابن حجر: «وأيضا فنفى تحريم ربا الفضل من حديث أسامة إنما هو بالمفهوم، فيقدم عليه حديث أبي سعيد لأن دلالته بالمنطوق[1]»

ب ـ عبارة ابن رشد: «فصار الجمهور إلى هذه الأحاديث (أحاديث ربا الفضل) إذ كانت نصاً في ذلك. وأما حديث ابن عباس فانه ليس بنص في ذلك، لأنه رُوي فيه لفظان. أحدهما أنه قال (إنما الربا في النسيئة)، وهذا ليس يُفهم منه إجازة التفاضل إلا من باب دليل الخطاب، وهو ضعيف، ولا سيما إذا عارضه النص، وأما اللفظ الآخر، وهو (لا ربا إلا في النسيئة) فهو أقوى من هذا اللفظ، لأن ظاهره يقضي أن ما عدا النسيئة فليس بربا».

تعقيب

بقيت للباحث ثلاث ملاحظات انتهائية يثبتها في هذا التعقيب.

فأولاً: يرى الباحث، بالنظر إلى ظاهر التعارض بين أحاديث ربا الفضل وأحاديث ربا النسيئة، أن التأويل الذي قال به الشاه ولي الله الدهلوى وما ماثله من تأويلات ابن القيم والحافظ بن حجر هي الأقرب إلى المنطق المبسط

---

(١) يرى السيد محمد رشيد رضا أن ما ذهب إليه الحافظ بن حجر من أن (دلالة حديث أسامة على نفي ربا الفضل هي دلالة مفهوم) هو مذهب غير صحيح، «فان قوله (لاربا) نفي لجنس الربا، فيدخل في عمومه ربا الفضل بالنص وقوله (إلا في النسيئة) استثناء من العموم، فبقي غيره منفيا. وهل يقول الحافظ أن نفي كلمة التوحيد لإلوهية غير الله تعالى بالمفهوم؟!!» أنظر: محمد رشيد رضا: الربا والمعاملات في الإسلام تقديم واتمام محمد بهجة البيطار. مكتبة القاهرة. القاهرة، ١٩٦٠، ص ٦٨.

(٢) اورد الباحث نص تأويل الشاه ولي الله الدهلوي في صدر هذا الفصل بالمتن. أما التأويل الذي قال به الحافظ بن حجر فقد ذكره الباحث بالحاشية، وهو بصدد عرض تأويل العلامة ابن رشد لحديث أسامة (التأويل الرابع). ولا يتبقى الا التأويل الذي رآه ابن القيم، وقد ورد في «أعلام الموقعين» ونص عبارته: «الربا نوعان جلي وخفي. فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم. والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي. فالتحريم الأول قصد. والتحريم الثاني وسيلة، فأما الجلي فربا النسيئة وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية». جـ١ ص ١٩٩.

للأمور[٢] وهو ما ينتهي بالباحث إلى القول بتقسيم الربا جلي أو مغلظ أو حقيقي، وهو ربا النسيئة أو ربا الديون المتعارف عليه في الجاهلية، وفيه يتجسد المعنى اللغوي للربا. وهو الربا الذي جاء القرآن بتحريمه. وربا الفضل وهو الربا الخفي وإنما يسمى ربا للتغليظ والتقبيح، لأنه يمهد السبيل إلى الربا الحقيقي، فكان تحريمه من باب سد الذرائع، وبذلك يكون ربا النسيئة محرماً لذاته، بينما يكون ربا الفضل محرماً لغيره.

ولقد دفع الباحث إلى قبول هذا التأويل بالنظر إلى القاعدة التي تنص على عدم اللجوء إلى النسخ أو الترجيح إلا عند تعذر التأويل جمعا بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض. وقد بين الباحث مدى ضعف دعوى النسخ؛ لعدم ظهور أسانيد مقنعة للقول بها. أما الترجيح فهو آخر مخرج يلاذ به عندما تسد بقية السبل.

ثانياً: أن ظاهر التعارض بين أحاديث ربا الفضل وأحاديث ربا النسيئة قد أصبح غير ذي بال بعد إجماع علماء الفقه الإسلامي على تحريم ربا الفضل. وهو ما أورده ابن السبكي في «تكملة المجموع» عن النووي وابن عبد البر، وحصره في ثلاثة أوجه[١]:

الأول هو دعوى اجماع العصر الأول من غير خلاف. استناداً إلى أن قلة عدد المخالفين تجعل خلافهم غير معتبر.

والثاني هو دعوى رجوع المخالفين وصيرورة التحريم أمراً مجمعاً عليه قبل انقراض العصر الأول.

والثالث هو دعوى انعقاد الاجماع متأخراً بعد انقراض العصر الأول الذي حدث فيه الخلاف.

---

(١) تكملة المجموع شرح المهذب للنووي. جـ ، ص ٤٦ - ٥٠

وأيا كان الوجه الذي تم عليه اجماع فقهاء الإسلام على تحريم ربا الفضل، فإن هذا الاجماع، وهو يجعل التحريم منصبا على ربا النسيئة وربا الفضل معا، إنما يضعف من حجة القول بتعارض مدلولات الأحاديث الواردة فيهما. إذ أن الحكم الشرعي بصددهما واحد، وهو التحريم.

ثالثا: يلاحظ الباحث أن موقف السنة من قضية الربا قد تم وروده ضمن مسألة تنظيم المبادلات (البيوع)، وحيث يحدث تقسيم الأشياء التي يتم تبادلها في ثلاثة أنماط[1].

النمط الأول خاص بتبادل الأشياء من نفس الصنف كالذهب بالذهب والحنطة بالحنطة، حيث يخضع التبادل لشرطين اثنين: المماثلة، أي التساوي في الكم، والحلول، أي الفورية في إجراء التبادل بعدم تأخير أحد البدلين عن الآخر.

وينتج عن تخلف شرط المماثلة ما يعرف بربا الفضل. كما ينجم عن تأخير أحد البدلين ما يعرف بربا النساء أو النسيئة.

والنمط الثاني متعلق بتبادل الاشياء من صنفين مختلفين من جنس واحد، كالذهب بالفضة والقمح بالشعير. وهنا يخضع التبادل لشرط واحد، وهو الحلول أي الفورية فقط، حيث يجوز التفاضل أي اختلاف الكم بين البدلين، بينما لا يزال تأخير أحد البدلين حراما يدخل في باب رباالنسيئة.

والنمط الثالث ينصرف إلى تبادل الأشياء مختلفة الأجناس كالفضة بالطعام. وهنا لا يخضع التبادل لأي قيد أو شرط، بل يصير حرا.

---

(١) يلاحظ أن هذا التفكير للباحث إنما يتفق مع ما ذهب إليه الشافعية والمالكية من تخصيص حديث الأصناف الستة. حيث يرى الباحث أن الحديث أنما يشمل جنسين: جنس الأثمان، ويندرج تحته صنفان، هما الذهب والفضة. وجنس الطعومات، ويشمل الأصناف الاربعة الباقية وهي البر والشعير والتمر والملح. وسيأتي بيان ذلك في مكانه من البحث القادم.

وهكذا جعلت السنة جميع صفقات المبادلات تخضع لقاعدة التحريم على درجات متفاوتة في تدرج حكيم ينتقل من الحظر الكلي إلى الإباحة التامة، مرورا بكل الدرجات المتوسطة بينهما. فكلما كان البدلان من طبيعتين مختلفتين تمام الاختلاف، حيث لا توجد شبهة القصد إلى القرض الربوي، فإن الشريعة لا تضع أمام حرية التبادل حدا من الحدود، اللهم إلا المبدأ العام في المعاملات، وهو تحري الصدق والأمانة. على أنه إذا ما أخذت طبيعة البدلين تتقارب. بدون أن تتحد، نجد لدى المشرع شيئا من الحذر المعقول المبني على احتمال أن يكون المتبادلان قد قصدا إلى معاملة ربوية. ولذلك نجده، مع ترخيصه لهما بتفاوت البدلين في الكم، يحظر عليهما تأجيل أحد العوضين، سدا للطريق أمام فكرة القرض المحرم تحت ستار البيع. أما إذا اتحد الصنف في البدلين «حتى مع التفاوت في الأوصاف والقيم» فإنه من السهل أن نفهم الحكمة التي من أجلها منع الشارع تأجيل أحد البدلين أو تفاضلهما. فإن من شأن التأجيل أو التفاضل أن يحمل في طيه فكرة محظورة، وهي فكرة القرض الربوي تحت ستار البيع.

ومع ذلك فإننا ما زلنا في حاجة إلى تفسير الحكم الشرعي القاضي بتماثل البدلين من جنس واحد على الرغم من أن مستوى الجودة قد يختلف بين البدلين. ذلك أن ظاهر هذا الحكم إنما يوحي بأن الشرعية إنما تغفل فروق الجودة ونوعية المواصفات في كل من البدلين. على أن هذا اللبس سرعان ما يزول عندما نتذكر ذلك الحديث الشريف الذي رواه مسلم، في جامعه الصحيح، من أن رجلا جاء إلى النبي (ص) بشيء من التمر. فقال له النبي (ص): «ما هذا من تمرنا». فقال الرجل: «يا رسول الله. بعنا تمرنا صاعين بصاع». فقال النبي (ص): «ذلك الربا. ردوه ثم بيعوا تمرنا، ثم اشتروا لنا من هذا» وهنا يظهر الهدف من اشتراط التماثل بين البدلين. فليس من شأن هذا الشرط أن يفرض على المتبادلين ـ اعتباطاً أو تعنتاً ـ تساوي الكمية بين نوعين مختلفين من صنف واحد، بل أنه على العكس من ذلك، قد فتح لهما باب

الاختيار بين أمرين يمتنع معهما كل قهر وإلزام حيث خيرهما بين أن يتغاضيا عن فروق الجودة بين النوعين، أو أن يلجآ في تقدير هذه الفروق إلى حكم مقياس القيم الاقتصادية: النقود.

وهذا الحكم إنما ينطوي على حكمة عملية عميقة، ومغزى اخلاقي عظيم. وذلك أنه حيث تكون هناك كميتان متساويتان من صنف واحد. ولكن إحداهما تمتاز بجودة أوصافها فإن الذي يقبل النوع الأقل جودة إنما يقبله بملء إرادته وبمطلق حريته عن سماحة نفس وكرم طبع، فهو عالم بما يفعل، فضلا عن أن له أنْ يرفض. وليس الأمر كذلك في الحال التي تكون فيها الجودة من ناحية تقابلها وفرة في الكم من ناحية أخرى، إذ يتم هنا تقابل بين أمرين ليس بين طبيعتهما مقياس مشترك يصلح لتقويم كل منهما بالنسبة إلى الآخر. والواقع أنه في هذا النوع من التبادل يلجأ كل من المتعاملين إلى فكرة كامنة في أعماق نفسه، وهي الرغبة في النزول عما هو أدنى في سبيل الحصول على ما هو أثمن. وهكذا يصبح قبولهما الظاهري للصفقة قبولا زائفا، ولا مخرج من هذا اللبس إلا بالرجوع إلى النقد حيث يتم التقويم النقدي لكل بضاعة على حدة، ثم تجري المقارنة بين الأثمان. وهذا هو المغزى الذي أرادت السنة ابرازه، حتى يكون كل من طرفي العقد على بينة في معاملاته وحتى يتجنبها التدليس ويتطهرا من السحت المأخوذ بالحيلة والمكر.

وبذلك يكون التشريع النبوي، في باب المبادلات قد هدف الى غرض مزدوج.

فهو من جهة قد نظم عمليات تداول النقود والأطعمة، وهما أهم حاجات الجماعة وأعظم مقومات حياتها. وقد جاء هذا التنظيم بما يمنع وسائل احتكارهما أو تعريضهما للتقلبات العنيفة للأثمان.

وهو من ناحية أخرى قد تضمن حماية الفقراء والأغرار من طرق الغبن والتدليس والاستغلال التي يتبعها التجار الجشعون.

المبحث الثالث

الربا في الفقه

تنحصر أهم مباحث الربا في الفقه الإسلامي في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى هي بحث العلة في الربا وتنصرف الى تحديد مناط التحريم في المعاملات أي تعيين الوصف المؤثر الذي يتحققه، في غير الأصناف السته، ينطبق عليها حكم حرمة الربا بطريق القياس.

والمسألة الثانية تنصرف إلى بحث عدة أمور فرعية، ترجع إلى طريقة كل مذهب في فهم نصوص الأحاديث، واستنباط ما يعتبر مكملاً لمناط التحريم الذي حققه كل مذهب في بحث العلة. كاشتراط (أو عدم اشتراط) التقابض (بالاضافة إلى شرط الحلول). وكاشتراط (أو عدم اشتراط) العلم بالمماثلة بين البدلين.

أما المسألة الثالثة فتنصرف إلى بحث بعض العقود التي يصفها بعض الفقهاء بالربوية رغم أنها، في ظاهرها، بيوع أو معاوضات عادية. كبيع العينة، وبيع وقرض معاً أو صفقتين في صفقة، وبيع الوفاء ثم القرض يجر نفعاً.

ويعرض الباحث لهذه المسائل في مطالب ثلاثة على التوالي.

المطلب الأول

مذاهب الفقه وعلة الربا

فيما يتعلق بعلة الربا، انقسمت مذاهب الفقه إلى فريقين متميزين:

الفريق الأول، يرى حصر الربا في نطاق الأصناف الستة فقط، فلا يتعدى

حكم التحريم سواها. وهؤلاء هم المنكرين لحجية القياس في الشرع (مثل قتادة)، أو القائلين بعدم جواز إعماله في مسألة الربا بالذات، لاعتبارات تجعلهم لا يطمئنون إلى صحة هذا الإعمال. ومنهم «عثمان البتي»، الذي يرى «عدم جواز القياس على الأصول إلا أن يقوم دليل في كل أصل، على جواز القياس عليه. ويرى أن هذا الدليل غير موجود في قضية الربا[1]» وكذلك «ابن عقيل»، وذلك لأن «علل القياسيين في مسألة الربا علل ضعيفة[2]». ومن هذا الفريق أيضاً مذهب أهل الظاهر، حيث ذهب الظاهرية إلى إنكار القياس عامة، بل وفي مسألة الربا على نحو خاص. ويرى الظاهرية «أن الربا لا يكون إلا في بيع أو سلم أو قرض. وأن الربا لا يقع في البيع أو السلم إلا في الأصناف الستة الواردة في الأحاديث. أما في القرض، فإن الربا يقع في كل شيء، فلا يحل بحال لمقرض أن يسترد أكثر من قرضه أو يستبدل به شيئاً من صنف آخر. والفرق بين البيع والسلم وبين القرض هو أن البيع والسلم يكونان في صنف بصنف آخر، وفي صنف بصنفه، ولا يكون القرض إلا في صنف بصنفه[3]».

أما الفريق الثاني، فيرى أن الأصناف الستة ليست مقصودة لذاتها، ومن ثم يجب ألا يقتصر عليها في تحريم الربا، بل يتعدى حكم التحريم إلى كل الأصناف، عداها، مما يشتمل على علة التحريم، لأن أحاديث الأصناف الستة لا تنص على حصر الربا في هذه الأصناف فقط. غاية الأمر، أن ذكر هذه الأصناف إنما جاء بسبب أن عامة المعاملات كانت فيها. وأصحاب هذا الرأي هم القائلون بحجية القياس في المسائل الفقهية، ولا يرون ما يمنع من إعماله في موضوع الربا.

---

(١) السرخسي: المبسوط. جـ ١٢، ص ١١٢.
(٢) ابن القيم: اعلام الموقعين. جـ ، ص ٢٠١.
(٣) ابن حزم: المحلي. جـ ٨، ص ٤٧٠.

ولقد اختلفت مذاهب هذا الفريق، فيما بينهما، حول علة الربا المحرم. أي حول بيان الوصف المؤثر الذي بتحققه، في غير الأصناف الستة، تنصرف إليها حرمة الربا بطريق القياس. ومن ثم يمكن القول بوجود تسعة مذاهب مشهورة بداخل هذا الفريق، بيانها كالتالي[1].

١ ـ مذهب أبى بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، وفيه أن علة التحريم هي كون الصنف نافعاً.

٢ ـ مذهب ابن سيرين وأبى بكر الأودني (من الشافعية)، وفيه أن العلة هي اتحاد الصنف. ومن ثم يحرم الربا في كل شيء يباع بصنفه، كالتراب بالتراب متفاضلاً والثوب بالثوبين والشاة بالشاتين.

٣ـ مذهب الحسن البصري، وفيه أن العلة هي الثمنية (القيمة) في الصنف.

فيجوز عنده بيع ثوب قيمته دينار بثوبين قيمتهما معاً دينار، ويحرم بيع ثوب قيمته دينار بثوب قيمته ديناران.

٤ ـ مذهب سعيد بن جبير، وفيه أن علة الربا هي تقارب المنفعة في الصنف. ومن ثم يحرم التفاضل في معاوضة الحنطة بالشعير وكذلك الباقلاء بالحمض والدخن بالذرة.

٥ ـ مذهب ربيعة بن أبي عبد الرحمن، وفيه أن علة التحريم هي كون الشيء صنفا تجب فيه الزكاة. حيث حرم الربا في أي صنف تجب فيه الزكاة كالمواشي والزروع وغيرها، ونفاه عما لا زكاة فيه.

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة، للجزيري. جـ ٢، ص ٢٤٩.

وتتبقى، بعد هذا الحصر، آراء الأئمة الاعلام أصحاب المذاهب الأربعة الذائعة، وهم أبو حنيفة وابن حنبل والشافعي ومالك. ويود الباحث لو يعرض لبيان علة الربا عندهم بشيء من تفصيل.

وتتشابه العلة في مذهبي الأحناف والحنابلة من جهة، وتختلف عن العلة في مذهبي الشافعية والمالكية، والذين تتقارب العلة فيهما كذلك. ومن ثم يوضح الباحث العلة لدى كل مذهبين متشابهين على التوالي.

(١) العلة عند الاحناف والحنابلة

أـالعلة في ربا الفضل:

العلة عند الأحناف هي القدر (ويقصدون به كون الشيء مما يقدر بالكيل أو الوزن) مع اتحاد الصنف في البدلين. حيث تحرم زيادة مقدار أحد البدلين عن الآخر، كما في بيع القمح بالقمح (وهو من الأطعمة) والجص بالجص، لأنهما مكيلان. وكذلك بيع الذهب بالذهب (وهو من الأثمان). والحديد بالحديد، لإنهما موزونان.

ولا تختلف العلة عند الحنابلة عنها عند الأحناف (في ظاهر مذهب أحمد[١])، إلا في اعتبارهم اتحاد الصنف في البدلين شرطا في ربا الفضل، وليس جزء علة كالأحناف.

ب ـ العلة في ربا النسيئة (النساء)

---

(١)ابن القيم: اعلام الموقعين. جـ ١، ص ٢٠١.

عند الأحناف تنحصر العلة في وجود القدر (بالكيل أو الوزن)، أو اتحاد الصنف في البدلين[1]، حيث لا يجوز الأجل. كما في مبادلة الحنطة بالحنطة (لوجود الكيل) والحديد بالحديد (لوجود الوزن)، والثوب بالثوب (لاتحاد الجنس). ولكن يجوز الأجل (الإنساء) عندما يكون البدلان الموزونان غير متفقين في طريقة الوزن (كحديد بذهب) حيث يوزن الأول بالقبان والثاني بالميزان).

وتتشابه العلة عند الحنابلة (في ظاهر مذهب أحمد) مع العلة في فقه الأحناف إلا أن أتباع أحمد لا يتكلفون لإخراج مبادلة مثل الذهب بالحديد من ربا النساء بما تكلفه الأحناف من التقييد بطريقة الوزن. وإنما يستثنون هذه المعاملة، حيث يقولون بأن «ربا النسيئة يجري في كل صنفين اتفقا في علة ربا الفضل ليس أحدهما نقداً»[2].

(٢) العلة عند الشافعية والمالكية

أ ـ العلة في ربا الفضل

يرى الشافعية أن العلة في ربا الفضل، في الأصناف الستة ما عدا النقدين، هي كون البدلين طعاماً يقتاته الإنسان، ويشرط اتحاد صنف البدلين (وذلك في المذهب الجديد للشافعي)[3]. والعلة في النقدين كونهما من جنس (أو جوهر) الأثمان غالباً[4]. وتعرف هذه بالعلة القاصرة، لإنها ليست موجودة في غير

---

(١) السرخس: المبسوط. . جـ ١٢، ص ١١٢ ـ ١٢٤. وأيضاً: كمال بن الهمام فتح القدير. جـ ٥، ص ٢٧٥ - ٢٨١.

(٢) الشوكاني: نيل الأوطار. جـ ٥، ص ١٩٣ ـ ١٩٥. وأيضاً: البهوتي: المدخل لمذهب الإمام أحمد. (باب الربا).

(٣) الصناعاني: الروض النضير. جـ ٣، ص ٢٢٣، ٢٢٤. وكذلك ابن حزم: المحلي. جـ ٨، ص ٤٧٠.

(٤) قيدت كذلك احترازاً من الفلوس (وهي النقود المصنوعة من غير الذهب أو الفضة)، ولتشمل الحلى والآنية الذهبية والفضية. أنظر، الغزالي: الوجيز. جـ ١، ص ١٣٦. وأيضاً: المجموع شرح المهذب للنووي. جـ ٩، ص ٣٩٢ ـ ٤٠٤.

الذهب والفضة، فلا يتعدى حكمها إلى سواهما.

والعلة في ربا الفضل عند المالكية كالعلة عند الشافعية فيما يتعلق بالنقدين، أي كونهما من الأثمان. وفي الأصناف الأربعة الباقية، كونها طعاماً للإنسان. صالحاً للاقتيات وللادخار، وبشرط اتحاد صنف البدلين أيضاً[1].

ب ـ العلة في ربا النسيئة[2]:

العلة في ربا النسيئة عند الشافعية والمالكية هي علة ربا الفضل نفسها، دون اشتراط اتحاد الصنف.

خلاصة بحث العلة في مذاهب الفقه:

من كل ما تقدم يرى الباحث أنه لا تظهر للشارع علة جلية قصد بها أن تكون

---

(١) صالحاً للاقتيات أي يكون مما تقوم به البنية، كالقمح والشعير، عكس البطيخ فلا تقوم به البنية. وصالحاً للادخار أي قابلاً للاحتفاظ به وقتاً طويلاً نسبياً، لسد حاجة القوت دون أن يتطرق إليه الفساد، مثل الغلال، وعكس اللحوم التي يتطرق إليها الفساد بالمكث لفترة قصيرة. ويرى الشيخ أبو زهرة في اشتراط القابلية للادخار ما يبين الحكمة وراء تحريم الربا، فيما هو كذلك، ألا وهي منع الاحتكار، «إذ أن الذي يقبل للادخار هو الذي يجري فيه الاحتكار». موسوعة الفقة الإسلامي، سالفة الذكر. ص ١٧٦.

(٢) ليست العلة بالنسبة لربا النسيئة على اطلاقها، فيما هو وارد في كل مذاهب الفقه بل هي محكومة بقاعدة السلم، حيث أجمع الفقهاء على جواز إسلام النقدين في بقية الأصناف التي اعتبرها كل مذهب مما يجري فيه الربا. وفي هذا جواز للنسيئة. ولقد أقام الفقهاء إجماعهم على أساس حديث عبادة الوارد في آخره «فان اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد». إذ مفهوم ذلك عدم جواز النسيئة مع اختلاف صنف البدلين مطلقا، سواء أكانا أم كان أحدهما من النقدين أم من غيرهما من الأصناف الستة.

وسجل الباحث أن مراعاة هذا الإجماع دفعت بالأحناف إلى القول بضرورة اتفاق طريقة وزن البدلين، كشرط لجريان ربا النساء، فلا يجري عندهم في بدلين اختلفت طريقة وزنهما (كالحديد بالذهب). أما الحنابلة فقد استثنوا هذه الحالة صراحة من ربا النسيئة، كما تقدم. بينما اعتبر الشافعية والمالكية أن هذا الإجماع مخصصاً للحديث حيث قالوا أن في الأصناف الستة جملتين أو جنسين: جملة أو جنس الأثمان (الذهب والفضة)، وجملة أو جنس المطعومات، ويندرج تحته الأصناف الأربعة الأخرى. انظر: تكملة المجموع شرح المهذب للنووي. ج ١، ص ٩١. وأيضاً: سبل السلام للصنعاني. جـ ٣، ص ٤٧. وايضاً: نيل الأوطار للشوكاني. جـ ٤، ص ٣٠٢.

هي المؤثرة في الحكم بوقوع الربا من عدمه فهذه العلة غير واردة بأي طريق من طرق الدلالة المقبولة.

وعلى ذلك فيرى الباحث أنه يكون مقبولاً القول بأن التحريم المنصب في الأحاديث على الأصناف الستة إنما ورد على سبيل المثال لا الحصر. فقد خصت الأحاديث هذه الأصناف حيث كانت أحوال الناس لا تستقيم بدونها، فضلاً عن أنها كانت محل المعاملات الربوية في عصر الرسالة. فتحريمها، من ثم، جاء لتحصيل غرض عام، وهو استئصال مصدر الشر في ذلك الحين.

وناتج ذلك أن تكون العلة في الربا هي الزيادة المشروطة في أحد العوضين دون مقابل. فكل الأصناف التي يجري فيها الربا بهذا المعنى حاضراً، أو يمكن أن يجري فيها مستقبلاً، إنما تعد من الأصناف الربوية بالإضافة إلى الأصناف الستة المنصوصة. ومن ثم يحرم فيها ربا النساء (النسيئة) وربا الفضل إذا اتحد صنف البدلين، كما يحرم فيها ربا النساء فقط، دون ربا الفضل، إذا اختلف الصنف.

المطلب الثاني

مكملات المناط

(١) اشتراط التقابض (ربا اليد)

قال جمهور الفقهاء بوجوب التقابض قبل التفرق في معاملات الأصناف الستة. حيث لم يكتفوا في ذلك باشتراط الحلول ونفي الأجل، واعتبروا مخالفة ذلك نوعاً آخر من الربا أطلقوا عليه اسم «ربا اليد»، وذلك أخذا من عبارة «يدابيد» في أحاديث الأصناف الستة، وبخاصة أن في بعض روايات هذه الأحاديث «عينا بعين». فيعتبرون الأخيرة «عيناً بعين» موجبة للحلول، والأولى «يداً بيد»، على ظاهرها، موجبة للتقابض قبل التفرق. كما يستندون في ذلك

إلى حديث عمر الواردة فيه «إلا هاء وهاء» - أي خذ وهات، مما يوجب التقابض أيضاً.

ويخالف الأحناف ذلك، فلا يرون وجود التقابض، استناداً إلى حجتين:

الأولى: أن قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع﴾ دال على أنه «لا يبطل (البيع) بالافتراق قبل القبض[1]»، حيث أن التقابض ليس شرطاً في البيع. أما آية الربا ﴿وحرم الربا﴾ فالمحرم فيها هو الزيادة (الربا)، وهي إما في المقدار (ربا الفضل)، أو في ميعاد الاستحقاق (ربا النساء)، وإما في الجودة[2]. وخلاصة ذلك ألا يكون تأخير التقابض من الربا في شيء، ما دامت المعاوضة تتم على أساس اعتبار القيم الجارية للبدلين. وبذلك يكون اشتراط التقابض زيادة على كتاب الله.

والثانية هي أن القبض موجب للعقد، إذ بالعقد يجب الأقباض. فكيف يكون اذن شرطا فيه، وحق الشرط أن يقترن بالعقد؟!. ومن ثم لا يلزم لصحة عقد البيع سوى التعيين فقط دون القبض.

وعبارة «يداً بيد» الواردة في الحديث كما تحتمل أن تكون لوجوب القبض، باعتبار اليد أداته، فانها تحتمل كذلك أن تكون للتعيين، باعتبار اليد أداة الإشارة والتعيين. فحمل العبارة على المعنى الأخير هو المتعين، حيث تأيد هذا الاحتمال بالنص المأخوذ من الكتاب.

فالتعيين هو المقصود في الربويات، وفي السلم أيضاً. وعلى ذلك فإذا أسلمت دراهم في حنطة وجب اقباض الدراهم لتتعين، منعاً لبيع الكالىء بالكالىء، حيث أن الدراهم عند الأحناف لا تتعين إلا بالقبض، ولذلك فهم

---

(١) أحكام القرآن للجصاص. جـ ١، ص ٤٦٩ و ٤٧٠.

(٢) ينبه الباحث إلى أن الشارع قد أسقط اعتبار الزيادة في الجودة ضمن الربا المحرم بقوله: (ص)، في بعض روايات أحاديث الأصناف الستة «جيدها ورديئها سواء».

يوجبون فيها، دون باقي الأصناف الستة، القبض لغرض التعيين، لا لأنهم يقولون بربا اليد فيها.

والواقع أن القول بربا اليد إنما ينجم عن تمسك جمهور الفقهاء بظاهر ألفاظ الأحاديث وهي تنص على وجوب التقابض في عبارتي «يداً بيد» و«هاء وهاء»[1]. وإن كان الباحث يرى رأي الأحناف من عدم لزوم ذلك، حيث قصدت نصوص الأحاديث لا إلى اشتراط التقابض وإنما إلى منع كل ذريعة لربا النسيئة.

(٢) اشتراط العلم بالمماثلة

كذلك أقر جمهور الفقهاء، عدا الأحناف، قاعدة «الجهل حال العقد بالمماثلة كحقيقة المفاضلة» أو «الجهل بالتماثل كالعلم بالتفاضل».

والمماثلة والتماثل بمعنى التساوي. ولهذه القاعدة تطبيقات كثيرة.

ــ منها عدم جواز بيع حفنة بحفنتين، وذلك لوجود الفضل (الزيادة) على القدر[2].

ــ ومنها عدم جواز بيع صنف من الأصناف الستة مع عرض بصنف منها. مثل مسألة «مد تمر ودرهم بمدين»، ومعنى ذلك بيع مقدار كيل عند العرب (كان يسمى مداً)من تمر ومعه عرض أو درهم بمدين. ومثله أيضاً بيع قلادة من ذهب وخرز بذهب. حيث رأى الشافعي وأحمد ومحمد بن الحكم المالكي

---

(١) تكملة المجموع للنووي. جـ ١، ص ٦٩ـ ٧٢. أيضا، أحكام القرآن للجصاص. جـ ١، ص ٤٦٩ و٤٧٠. أيضا، بداية المجتهد لابن رشد. جـ ٢، ص ١١٢. وأخيرا، نيل الاوطار للشوكاني. جـ ٥، ص ١٩٤. وفي المرجع الاخير أن مالكا تمسك بعبارة «الايدا بيد» و«الاهاء وهاء» للقول بأنه «يشترط القبض عند الايجاب بالكلام، ولا يجوز التراخي ولو بقيا في المجلس».

(٢) أجاز الاحناف هذا البيع، لان علة الربا عندهم، كما تقدم، هي الكيل والوزن. والحفنة والحفنتان مما لا يتأتى الكيل فيه. (أنظر: المبسوط للسرخس. جـ ١٢، ص ١١٤ـ ١١٧)، وقال بغير ذلك الشافعية والمالكية.

عدم جوازه، استناداً لحديث فضالة بن عبيد حيث قال: اشتريت قلادة يوم خيبر بأثنى عشر ديناراً، فيها ذهب وخرز، ففصلتها فوجدت فيها أكثر من اثنى عشر ديناراً، فذكرت ذلك للنبي، فقال: «لا يباع حتى يفصل[1]» هذا وقد قالت الحنفية والثورى بجواز هذا البيع إذا كان الذهب المنفرد أكثر من الذي في القلادة[2].

ـ ومنها بيع الرطب من الحب أو الثمر باليابس منهما. قال جمهور الشافعية بحرمة ذلك، وذهب الحنفية فيه إلى الجواز[3].

ـ ومنها بيع صبرة من قمح أو تمر أو غيرهما من الأصناف الاربعة ـ غير النقدين ـ بصبرة من جنسها جزافاً، أو بخرصها كيلا[4].

ـ ومنها بيع صنف من الأصناف الربوية وسط في الجودة بصنفين أحدهما أجود منه والآخر أردأ. مثل بيع مدين من تمر وسط في الجودة بصنفين أحدهما أجود منه

ـ ومنها بيع صنف من الأصناف الربوية وسط في الجودة بصنفين أحدهما أجود منه الآخر أردأ. مثل بيع مدين من تمر وسط بمدين من تمر أحدهما أعلى منه والثاني دونه. قال الشافعي بحرمة هذا البيع لأنه ينظر إلى التفاضل في الصفة، وحيث لا ضمان أن زيادة الطيب على الوسط مثل نقصان الرديء عنه[5].

---

(١) رواه مسلم والنسائي وأبو داود والترمذي وصححه.
(٢) الشوكاني: نيل الأوطار. جـ ٥، ص ١٩٦ و١٩٧.
(٣) المرجع السابق. جـ ٥، ص ١٩٩.
(٤) أبو حامد الغزالي: الوجيز. جـ ١، ١٣٧.
(٥) ابن رشد: بداية المجتهد. جـ ٢، ص ١١٦.

المطلب الثالث

عقود مشروعة في ظاهرها ويعتبرها بعض الفقهاء ربوية

(١)بيع العينة

صورة هذا البيع أن تباع السلعة بثمن مؤجل، ثم يشتريها البائع من المشتري بثمن معجل أقل مما باع به. وقيل أنها سميت بذلك لأن المشتري يأخذ بدل سلعته عينا ـ أي نقداً حاضراً ،وقيل لأن البائع يعود اليه عين ما باعه.

وقد قال بحرمة هذا البيع مالك وأحمد، لأنها حيلة لربا النسيئة. وحجتهما حديث عائشة (رض) حينما أخبرتها أم محبة بأنها كانت لها جارية فباعتها لزيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى عطائه، وأنه أراد بيعها فابتاعتها منه بستمائه. فقالت عائشة «بئسما شريت وبئسما اشتريت، فابلغي زيد أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله (ص) إلى أن يتوب». فقالت لها: «أرأيت إن لم آخذ منه إلا رأس مالي؟»، فقالت عائشة: «فمن جاءه موعظة من ربه،فانتهى، فله ما سلف[١]».

وقال الشافعي بجواز هذا البيع، حيث لا يثبت عنده وأصحابه حديث عائشة، ولأن زيداً قد خالفها. وإذا اختلفت الصحابة فالمذهب القياس. وروى مثل هذا القول عن ابن عمر[٢].

ويستند القائلون بالجواز (الشافعي وأصحابه) إلى ما ورد في الصحيحين من أن النبي (ص) قد استعمل رجلا على خيبر، فجاء بتمر جنيب. فقال له الرسول: «أكل تمر خيبر هكذا؟». قال: «لا والله يا رسول الله. إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة». فقال النبي «لا تفعل. بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيباً»[٣]. فاعتبر الشافعي هذا التعليم النبوي

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. جـ ٣، ص ٣٥٩ـ ٣٦١.
(٢) ابن رشد: بداية المجتهد. جـ ٢، ص ١١٨.
(٣) صحيح البخاري. الجزء الثالث من المجلد الأول، ص ١٠٢.

بمثابة الحيلة للتخلص من الحرام وكذلك فإن النبي ﷺ حينما أمر بذلك لم يقيده بما إذا كان الشراء من المشتري الأول أو من سواه[1].

هذا، ولا يرى الباحث أن النبي (ص) أمر ببيع الجمع بالدراهم وشراء الجنيب بها من قبيل الاحتيال على التخلص من الربا. ولكن الرسول يعلم أن حرمة بيع التمر بالتمر مع التفاضل إنما كانت سدا للذريعة إلى ربا النسيئة المحرم لذاته (ربا القرآن)، واذ يعلم (ص) أن النسيئة لم تكن هي المقصودة في بيع الجمع بالجنيب، حيث قُصد الحصول على نوع أجود من التمر، أشار ببيع الرديء بالدراهم التي تستعمل في شراء الجيد منه، وذلك ليتمكن الناس من الحصول على حاجتهم في أمثال هذه الحالة بطريقة تبعد مظنة الذريعة إلى الربا المحرم لذاته وبذلك لا يكون النبي قد أباح محرماً عن طريق الإحتيال وإنما ظن الشافعي وأصحابه هذا لتوهمهم أن ربا الفضل محرم لذاته، فإذا ما أبيح عن أي طريق كان ذلك احتيالا للتخلص من الحرمة. وحاش لصاحب الشرع أن يقول بذلك ويعلمه للناس.

ويرى الباحث امكان الاستدلال على تحريم العينة بما ذكر «الأوزاعي» عن النبي (ص) أنه قال: «يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع». ويرى ابن القيم «ان هذا الحديث، وإن كان مرسلا، فإنه صالح للاعتضاد به، بالاتفاق، وله من المسندات ما يشهد له، وهي الأحاديث الدالة على تحريم العينة[2]». ويقصد بها حديث ابن عمر عن النبي (ص) أنه قال: «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة، واتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله، أنزل الله بهم بلاء فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم[3]» ويعلق الشوكاني بقوله «من

(١) شرف الدين الحسين بن احمد بن الحسين: الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير. جـ ٣، ص ٢٢٢.

(٢) ابن القيم: اعلام الموقعين. جـ ٣، ص١١٢.

(٣) رواه أحمد وأبو داود وأخرجه الطبراني بلفظ آخر مماثل في المعنى.

المعلوم أن العينة عند من يستعملها إنما يسميها بيعاً، وقد اتفقا على حقيقة الربا الصريح قبل العقد ، ثم غيرا اسمها إلى المعاملة وصورتها إلى التبايع الذي لا قصد لهما فيه البتة، وإنما هو حيلة ومكر وخديعة لله تعالى(١).

(٢) بيع الوفاء

صورة بيع الوفاء أن يبيع البائع العين، على أنه إذا رد الثمن على المشترى رد الأخير العين عليه. ووجه تسميته كذلك لأن فيه عهداً بالوفاء من المشترى بأن يرد المبيع على البائع إذا رد هذا له الثمن. ومغزاه بذلك كونه حيلة ترمي إلى التخلص من حرمة الربا بتبرير انتفاع المشتري بريع المبيع مدة بقائه.

وبعض الفقهاء قال بحله عند الحاجة للتخلص من وصمة الربا. على أن الباحث يرى أن المسألة برمتها ليست مسألة الفرار من صورة الربا، أو التحايل لتحاشي الوقوع في دائرة الربا المحرم. فذلك أن هذه المعاملة لا تعتبر برباً إلا في ظاهرها فقط، بينما هي، في جوهرها، أقرب إلى وصف الرهن الحيازى. ومن ثم يمتلكه المشتري، وإنما يكون له حق الرقبة فقط. وهو بالتالي لا ينتفع به إلا باذن مالكه. والمشتري ضامن لما أكل من ثمرة وأتلف من شجرة، ويسقط الدين بهلاكه(٢).

(٣) القرض يجر منفعة

يقصد الفقهاء بالقرض يجر منفعة، أن تتضمن شروط عقد القرض تحقيق نفع للمقترض. ويقولون بحرمة ذلك بناء على الخبر «كل قرض جر نفعا فهو ربا» أو «فهو باب من أبواب الربا» ولان المنفعة شبه الربا، حيث أنها «فضل لا

---

(١) الشوكاني: نيل الأوطار. جـ ٥، ص ٢٠٦ و٢٠٧.

(٢) حاشية ابن عابدين. جـ ٥، ص ٢٧٤.

يقابله عوض» ولأن القرض «عقد ارفاق. فاذا شرطت فيه المنفعة خرج عن موضوعه»[1].

أما إذا لم تشترط المنفعة في القرض، بل جاءت تطوعاً من المستقرض، فلا بأس بها لقوله (ص): «فإن خياركم أحسنكم قضاء»[2].

وقد أورد «السرخسى»، (باب القرض والصرف فيه[3])، أمثالا للقرض يجر منفعة بقوله: «روي عند زينب امرأة عبد الله بن مسعود (رض) قالت: أعطاني رسول الله (ص) أحداً وخمسين وسقاً من تمرخيبر، وعشرين وسقا من شعير. فقال لي عاصم بن عدى: أعطيك تمراً هنا آخذ تمرك بخيبر. فقلت: لا، حتى أسأل عن ذلك. فسألت عمر بن الخطاب (رض)، فنهاني عنه وقال: كيف بالضمان فيما بين ذلك؟». ويعلق صاحب المبسوط: «وبه (أي بحديث عمر) نأخذ. فإن هذا إن كان بطريق البيع، فاشتراط ايفاء بدل له حمل ومونه (مؤونة) فيمكان آخر مبطل للبيع، وهو مبادلة التمر بالتمر نسيئة. وإن كان بطريق الاستقراض، فهذا قرض جر منفعة، وهي اسقاط خطر الطريق عن نفسه ومونة الحمل. ونهي رسول الله (ص) عن قرض جر منفعة، وسماه رباً».

ثم روي «أن عمر كان يداين أبي بن كعب في قرض، فبعث له هذا رطبا من نخل له فردها عمر. ولكن ابي بن كعب افهمه أنه لم يهده بسبب القرض، وعرض عليه سداد ما عليه فاستعاد عمر الهدية لما عرف هذا، ثم قال لو ردّ المستقرض أجود مما قبض فإن كان ذلك عن شرط لم يحل لأنه منفعة القرض: وإن لم يكن كذلك فلا بأس به».

ثم ذكر ما رواه عطاء من «أن الزبير (رض) كان يأخذ بمكة الورق من التجار، فيكتب لهم إلى البصرة أو إلى الكوفة فيأخذون أجود من ورقهم. قال عطاء:

---

(١) المهذب للنووي. جـ ١، ص ٣٠٤.

(٢) أبو حامد الغزالي: الوجيز. جـ ١، ص١٥٨.

(٣) السرخسي: المبسوط. جـ ١٤، ص ٣٥- ٣٧.

فسألت ابن عباس (رض)، فقال: لا بأس بذلك، ما لم يكن شرطاً».

وإذا عرف عن شخص عادة أنه إذا استقرض زاد في العوض، ففي اقراضه وجهان: أحدهما لا يجوز إقراضه إلا أن يُشرط عليه رد المثل لأن المتعارف المشروط. والثاني أنه يجوز لأن الزيادة مندوب اليها[1].

(٤) البيع مع السلف، أو الصفقتان في صفقة

يرى بعض الفقهاء، ومنهم الأحناف والشافعية، عدم جواز البيع مع السلف أو القرض. ويرجعون ذلك إلى أحاديث كثيرة مروية. فمنها ما روى عن عمر (رض) من أن النبي (ص) بعث عتَّاب بن أُسيد (رض) إلى مكة، وقال: «انههم عن شرطين في بيع، وعن بيع وسلف، وعن بيع ما لم يقبض، وعن ربح ما لم يضمن[2]. ومنها ما روي عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله(ص): «من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا[3]». وفي لفظ«نهي النبي (ص) عن بيعتين في بيعة[4]».

وعن سماك عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، عن أبيه، قال: «نهي النبي (ص) عن صفقتين في صفقة». قال سماك: «هو الرجل يبيع البيع، فيقول: هو بنسأ بكذا، وهو بنقد بكذا وكذا[5]» وعن ابن حبان ـ موقوفا «الصفقة في الصفقتين ربا»[6].

---

(١) وهو المذهب عند الأحناف. انظر، الكاساني: بدائع الصنائع.. جـ ٥٧ ٣٩٥.

(٢) السرخس: المبسوط. جـ ١٤، ص ٣٦. وقد أخرج أبو داود حديثا مماثلا في المعنى رواه عمرو بن العاص مرفوعا. انظر، ابن رشد: بداية المجتهد. جـ ٢ ص ١٣٣.

(٣) رواه أبو داود.

(٤) رواه أحمد والنسائي والترمذي وصححه.

(٥) رواه أحمد.

(٦) كمال الدين بن الهمام: فتح القدير. جـ ٥، ص ٢١٨.

وقد أردف صاحب المبسوط روايته للحديث الأول بقوله: «وبه (أي بالحديث) نأخذ وصفة الشرطين في البيع أن يقول: بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا، وذلك غير جائز. والبيع مع السلف أن يبيع منه شيئاً ليقرضه، أو يؤجله في الثمن ليعطيه على ذلك ربحاً». وظاهر هنا أن العلة في عدم الجواز، في الصورتين، عند الأحناف، هي الربا. فالسرخسي في الصورة الأولى جعل الأجل في الثمن مقابلاً بالزيادة فيه صراحة، فهي زيادة في الدين بغير عوض. وهو معنى الربا. وفي الصورة الثانية يحتال على الربا في القرض ببيع شيء مع المحاباة في ثمنه بمقابل القرض.

وقد فسر الشافعي البيعتين في بيعة بما فسرها به صاحب المبسوط، وبتفسير آخر هو أن يقول الفرد: «بعتك هذا الغلام مثلاً بألف، على أن تبيعني دارك بكذا. فإذا وجبت لي دارك وجب لك غلامي». وأبطل الشافعي هذا التصرف[1].

وقال الشوكاني في تفسير البيعتين في بيعة: «هو أن يقرض شخص غيره ديناراً في قفيز حنطة إلى شهر. فلما حل الأجل وطالبه بالحنطة، قال: بعني القفيز الذي لك علي إلى شهرين بقفيزين، فصار ذلك بيعتين في بيعة لأن البيع الثاني قد دخل على الأول، فيرد إليه أوكسهما، وهو الأول». ثم قال: «والعلة في تحريم بيعتين في بيعة هو عدم استقرار الثمن في صورة بيع الشيء الواحد بثمنين[2].

تعقيب

ختاما لا يفوت الباحث أن يسجل أن الإسلام قد وضع إلى جانب كل قانون، بل فوق كل قانون، قانونا أعلى يقوم على الضرورة التي تبيح كل محظور. ان

---

(١) المرجع السابق. جـ ٥، ص ٢١٩.

(٢) الشوكاني: نيل الاوطار. جـ ٥، ص ١٥١ـ ١٥٣.

الله تعالى يقول: ﴿وقد فصّل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطرر تم اليه[1]﴾. ويقول جل شأنه: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم[2]﴾. والرسول (ص) يقول: «لا ضرر ولا ضرار». والإسلام كله مبني على قاعدة اليسر ورفع الحرج والعسر. ومن ثم فكل تصرف اقتصادي تم عن تراض بين أطرافه، دون أن يتضمن ضررا لاحدهم أو لغيرهم من الناس، هو تصرف مشروع ومباح.

على أن تطبيق قانون الضرورة، على مسألة ما، تطبيقا حكيما لا يكتفي بصدده أن يكون المرء عالما بأصول الشرع الحنيف، بل يجب أن يكون له من الورع والتقوى ما يحجزه عن التوسع في تطبيق الرخصة في غير موضعها. ومن ثم يرى الباحث أن تكون مهمة تحديد ضرورة الأمة من اختصاص أولى الأمر وأهل الحل والعقد من الأمة، وهم أصحاب الفكر والرأي فيها، والعلم بمصالحها. ويضمون كبار العلماء والمفكرين، ورجال الاقتصاد والمال، وأرباب الأعمال، ورجال التشريع والقضاء وغيرهم.

---

(١) الأنعام: ١١٩.

(٢) النساء: ٢٩.

صدر حديثاً

الإسلام دين ودولة

العمل والعمال

بين الإسلام والنظم الوضعية المعاصرة

تأليف

الدكتور سعد المرصفي

دار البحوث العلمية

١٩٨٠

البنوك الإسلامية
وأثرها في تطوير الاقتصاد الوطني

د. أحمد النجار

ان الحمد إلا لله، استعينه وأستغفره، وأصلي وأسلم على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

تشرفت بتلقي رغبة وزارة الاوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية الموقرة بتقديم بحث عن البنوك الإسلامية وأثرها في تطوير الاقتصاد الوطني.

وعلى الرغم من أن المشتغلين بالفكر الاقتصادي الإسلامي والمشتغلين بالبحوث التي تدور حول البنوك الإسلامية قد أفرزوا في الحقبة الأخيرة فيضاً وافراً من الكتابات والتأصيلات والاجتهادات حول البنوك الإسلامية والاقتصاد الإسلامي بوجه عام. إلا أنهم ـ وربما كان هذا شيئاً غريباً ـ لم يزكزوا الأضواء حول آثار البنوك الإسلامية في تطوير الإقتصاد في المناطق التي تمارس فيها هذه البنوك عملها.

ولا أحسب أن ذلك يعني تقصيراً من جانب المفكرين الأقتصاديين المسلمين، فقد كانت مشاغلهم منذ أن انفتح باب الكتابة في هذا المجال تدور حول تقديم فكرة البنوك الإسلامية وردها إلى أصولها الإسلامية وإثبات صحتها

---

* قدم إلى الندوة العالمية للإسراء والمعراج ـ عمان.

* * أمين عام الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.

وسلامتها النظرية وطرح وسائلها وأساليبها التطبيقية، والاشارة إلى تأكيد آثارها العامة في المجتمعات الإسلامية.

ومن ثم فان تأجيل البحث في تناول (الآثار) النوعية للبنوك الاسلامية كان أمراً شبه ضروري حتى تستقر الفكرة نظرياً وتجريبياً، وحتى تتاح من خلال التجارب الموجودة حاليا البيانات والاحصائيات التي تُمَكِّنْ من ممارسة البحث العلمي المنضبط المؤيد بالشواهد والأرقام فيما يتعلق بالآثار النوعية للبنوك الاسلامية.

ولا شك أن التفات الندوة العالمية التي تقيمها وزارة الأوقاف الاردنية الموقرة إلى دعوة الاقتصاديين المسلمين لبحث الآثار النوعية للبنوك الإسلامية إنما تمثل مبادرة رائدة لتوجيه النظر إلى جانب فكري هام في حركة البنوك الإسلامية ربما غاب عن الباحثين أنهم لم ينبهوا إليه.

وأُصارِحُكُمْ منذ البداية أنني خلال الفترة القصيرة المتاحة لاعداد البحث لم أوفق في الحصول على المادة الاحصائية والرقمية اللازمة لمعالجة هذا الموضوع ومن ثم فإن خطة البحث قد تحددت في ظل هذه الظروف في النقاط التالية:

موجبات إقامة البنك الاسلامي.
مفهوم وأهداف البنك الإسلامي.
السمات المميزة للبنك الإسلامي.
آثار البنك الإسلامي في تنمية المجتمعات الإسلامية.

موجبات إقامة البنك الإسلامي: -

هنالك عدد من القضايا جعلت التفكير في إيجاد بديل إسلامي للبنوك الربوية القائمة التزاماً دينيا وضرورة عقائدية... ويمكن إجمال هذه القضايا فيما يلي: -

١ - إن نصوص الإسلام متضافرة على تحريم الربا، وعلى اعتباره منكراً

اقتصادياً واجتماعياً غليظ الأثم، بل ومن الممكن عده جريمة سياسية كذلك، فقد ثبت أن الغزو الاقتصادي القائم على المعاملات الربوية كان التمهيد الفعال للإحتلال العسكري والتجاري الذي سقطت أكثر دول الشرق في مخالبه.

٢ ـ إن الشبكة الربوية العديدة الفروع المعقدة الاتجاهات المنتشرة في الحياة العامة انتشار الشرايين في الجسم قد صدعت البناء الاجتماعي للإسلام ـ كدين عام ـ وشوهت حقائقه الأولى في عقول أبنائه وقلوبهم، وأنها قد أصابت كذلك الوضع السياسي للمسلمين.

٣ ـ إن الأنظمة الاقتصادية التي نتلقاها عن الشرق أو عن الغرب ونسير على هداها تعزل الأخلاق عن الممارسات العملية في توظيف المال وهي بذلك تنحي الدين عن الحياة الاقتصادية.

٤ ـ إن النظام الإسلامي والنظام الربوي لا يلتقيان في تصور ولا يتفقان في أساس، ولا يتوافقان في نتيجة، فالإسلام يقيم النظام الاقتصادي عل أساس ان الله سبحانه ـ وهو خالق هذا الكون وهو خالق هذه الأرض وهو خالق هذا الإنسان، وأنه قد استخلف الجنس البشري في هذه الأرض ومكن له فيها على عهد منه وشرط.

بينما يقوم النظام الربوي على تصور آخر لا نظر فيه لله سبحانه وتعالى ومن ثم لا رعاية فيه للمبادىء والاخلاق التي يريد الله للبشر أن تقوم حياتهم عليها، كما يقوم على أساس أن الفرد هو سيد هذه الأرض وأنه حر في وسائل حصوله على المال وفي طرق تنميته كما هو حر في التمتع به غير ملتزم في شيء من هذا بعهد من الله أو شرط. وغير مقيد كذلك بمصلحة الآخرين.

٥ ـ إن الشبكة الربوية تنشيء في النهاية نظاماً يسحق البشرية سحقاً، ويشقيها في حياتها أفراداً وجماعات ودولاً وشعوباً لمصلحة حفنة من المرابين، ويحدث الخلل في دورة المال ونمو الاقتصاد. . . وينتهي كما انتهى في العصر

الحديث إلى تركيز السلطة الحقيقية والنفوذ العملي على البشرية كلها في أيد زمرة ممن لا يرعون في البشرية إلّا ولا ذمة ولا يراقبون فيها عهداً ولا حرمة.

٦ ـ إن النظام الاخلاقي والنظام العملي في الإسلام مترابطان تماماً وإن الإنسان في كل تصرفاته مرتبط بعهد الاستخلاف وشرطه. وأنه مختبر ومبتلي وممتحن في كل نشاط يقوم به في حياته ومحاسب عليه في آخرته. فليس هناك نظام اخلاقي وحده ونظام عملي وحده وإنما هما معاً يؤلفان نشاط الإنسان، وكلاهما عبادة يؤجر عليها إن أحسن ويؤاخذ عليها إن أساء. . . وأن الاقتصاد الإسلامي الناجح لا يقوم بغير أخلاق، وأن الاخلاق ليست نافلة يمكن الاستغناء عنها ثم تنجح حياة الناس العملية.

٧ ـ إن الإسلام نظام متكامل، فهو حين يحرم التعامل الربوي يقيم نظمه على أساس الاستغناء عن الحاجة إليه، وينظم جوانب الحياة الاجتماعية بحيث تنتفي منها الحاجة إلى هذا النوع من التعامل، بدون مساس بالنمو الاقتصادي والاجتماعي والإنساني.

٨ ـ وجود استحالة اقتصادية في أن يحرم الله أمراً لا تقوم الحياة البشرية ولا تتقدم بدونه، كما أن هناك استحالة اعتقادية كذلك في أن يكون هناك أمر خبيث ويكون في الوقت ذاته حتمياً لقيام الحياة وتقدمها.

يضاف إلى هذه القضايا عدد من الأمور من أهمها:

ـ إن النظام المصرفي القائم الذي نشأنا فوجدناه بين ظهرانينا، قد نقلته بلادنا الإسلامية عن الغرب بحكم سيطرة الغرب ـ بالقوة أو بحكم الواقع.

ومنذ أن نشأ النظام المصرفي في البلاد الإسلامية اتخذ النظام الأجنبي مثلاً له[١]

ـ إن نمط هذه المصارف على الرغم من تعددها وتنوعها لم تستطع أن توجد

(١) مذكرة اللجنة العليا لتطبيق الشريعة الإسلامية ـ الجماهيرية الشعبية الليبية مذكرة غير منشورة.

الحافز الملائم لاجتذاب العديد من فئات المواطنين[1]. سواء كانوا من أصحاب الأموال والمدخرات أم من كانوا من أصحاب القدرة على العمل وانشاء المشاريع في مختلف القطاعات. وأنه من الواضح أن فقدان هذا الحافز لدى أمثال هؤلاء المواطنين إنما يرجع في واقعه إلى حقيقة كون الاسلوب المصرفي مبنياً على نظام التعامل بالفائدة باعتبارها الوسيلة الوحيدة للتوظيف أو التمويل في حالتي الأخذ والاعطاء.

وهكذا وجد في المجتمع أصناف من الناس مضطرين ـ حكماً ـ إلى أبقاء أموالهم معطلة بدون استثمار، وذلك في الوقت الذي يقف فيه على الجانب الآخر ناس آخرون يحتاجون للتمويل المنظم بالاسلوب المصرفي ولكنهم ممتنعون اخيارا عن التعامل والأقتراض نظراً لانحصار الوسيلة المتاحة في نظام الفائدة أو أنهم محرومون اضطراراً لأن التنظيم المصرفي في مجالات التسهيلات لا يعترف بأسلوب المشاركة بين رأس المال والعمل الذين يمكن ان يقدمه المواطن الامين.

ـ وإن من الطبيعي أن يقود هذا التحديد الضيق لاسلوب العمل المصرفي الملتزم بالفائدة إلى ظهور أنواع من التصرف السلبي المبرر بالقناعة الدينية العميقة من حيث الرغبة في البعد عن دخول أي من أبواب الاستثمار المالي المتاحة على أساس الفائدة، وذلك عدا ما يقود إليه تركيز الائتمان المصرفي في نطاقه المحدود من آثار اجتماعية مؤثرة سلبياً على استمرار التوازن العادل بين من يملكون المال ومن يملكون القدرة على العمل فيه بالانتاج والاعمار والبناء[2].

ـ فضلاً عما تقدم فإن الشعور بالانفصال النفسي لدى عامة المواطنين ازاء التعامل المصرفي على أساس الفائدة قد حال دون تقدم هذه البنوك لتغطية

---

(١) المذكرة الايضاحية لمشروع قانون البنك الإسلامي الاردني ـ اعداد الدكتور سامي حسن حمود.

(٢) المرجع السابق.

جانب الخدمات الاجتماعية المرتبطة بمفهوم التكافل والتراحم الإنساني وذلك رغم أن هذا النوع من الخدمات الهادفة معروف ومطبق لدى المؤسسات المصرفية العاملة في البلاد الاجنبية. وقد أدى هذا الوضع إلى بقاء هذا الجانب من التكافل الاجتماعي معطلاً بلا تنظيم.

حركة البنوك الإسلامية: -

مع الوعي بما أسلفنا ذكره من قضايا ومسلمات، ومع الصحوة التي أيقظت في نفوس المسلمين التأكيد على أن الإسلام منهاج كامل للحياة تترابط فيه سياسة الحكم مع سياسة المال، ومع تعاظم الاحساس بخطر تلك الأمور المستجدة التي بدت وكأنها تواجه الحياة الإسلامية بما بشبه التحدي، وفي ظلال فقدان البديل الإسلامي. نشأت في الاوساط الإسلامية ما يمكن أن نسميه بمشكلة ضميرية. وتطلع المسلمون نحو العلماء والمفكرين المسلمين آملين أن يجدوا لديهم الملجأ البديل.

ولم تكن الأجواء والظروف المحيطة بالعالم الإسلامي في بداية عهده بالتفتح الحديث تساعد على حمل لواء التحدي لرفض هذه الأعمال المستجدة طالما أنه لا يوجد عنها غنى، وليس لها في التصور المنتظر ما يمكن أن يقدم في مجالها كحل بديل[1].

وقد بدأت المحاولات بتبرير الواقع وتلمس المسالك المختلفة لاخراج الفوائد وما في حكمها من نطاف الربا المحرم.

ثم انتقلت المحاولات إلى التطويع والتوفيق.

ثم ظهرت في أفق العالم الإسلامي محاولات أكثر جرأة اتخذت طابعاً إيجابياً أتسم برفض الواقع المنقول في فترة الضعف والتبعية واتجه إلى إيجاد الوسائل الإسلامية البديلة للمؤسسات المصرفية.

---

(١) تطوير الاعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية ـ د. سامي حسن حمود دار الاتحاد العربي للطباعة ـ القاهرة ١٩٧٦.

وهكذا تحول الاتجاه من خط الدفاع السلبي إلى محور التنفيذ الايجابي.

وشهدت الستينات من هذا القرن تجربة وراء تجربة لبنوك إسلامية على المستوى المحلي ثم شهدت السبعينات إقامة بنك إسلامي على المستوى الدولي.

ولكي ننتقل خطوة أخرى إلى الحديث عن آثار البنوك الإسلامية على التنمية في الجمعات الإسلامية (وهو هدفنا من هذا البحث) فإننا بحاجة إلى أن نتعرف على مفهوم البنك الإسلامي وما هيته وسماته والوظائف التي يقوم بها ويؤديها.

مفهوم وأهداف البنك الإسلامي: -

تشتمل قوانين ومراسيم انشاء البنوك الإسلامية التي قامت حتى الآن على الغايات والاهداف التي ينشد البنك الإسلامي تحقيقها.

وباستعراض هذه القوانين وما جاء فيها نستطيع أن نخلص إلى تعريف عام للبنك الإسلامي مؤداه أن:

البنك الإسلامي هو مؤسسة مالية مصرفية لتجميع الأموال وتوظيفها في نطاق الشريعة الإسلامية بما يخدم بناء مجتمع التكافل الإسلامي وتحقيق عدالة التوزيع ووضع المال في المسار الإسلامي[١] ويهدف البنك الإسلامي لتحقيق الآتي:

أ - جذب وتجميع الأموال، وتعبئة الموارد المتاحة في الوطن الإسلامي، مع دعم هذه الموارد من خلال تنمية الوعي الادخاري لدى الأفراد.

ب - توجيه الأموال للعمليات الاستثمارية التي تخدم أهداف التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الوطن الإسلامي.

ج - القيام بالاعمال والخدمات المصرفية على مقتضى الشريعة الإسلامية خالصة من الربا والاستغلال وبما يحل مشكلة التمويل قصير الأجل.

---

(١) الحلقة العلمية للدراسات التنظمية للبنوك الإسلامية - مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية - القاهرة ١٩٧٩.

ويعني هذا أن البنك الإسلامي هو: -

كيان ووعاء، يمتزج فيه فكر استثماري اقتصادي سليم، ومال يبحث عن ربح حلال، لتخرج منه قنوات تجسد الأسس الجوهرية للاقتصاد الإسلامي. وتنقل مبادئه من النظرية إلى التطبيق ومن التصور إلى الواقع المحسوس، فهو يجذب رأس المال الذي يمكن أن يكون عاطلاً ليخرج أصحابه من التعامل به مع بيوتات يجدون في صدورهم حرجاً من التعامل معها.

وأن خصائصه الاساسية تتمثل في:

١ ـ استبعاد التعامل بالربا.
٢ ـ توجيه الجهد نحو التنمية عن طريق الاستثمارات.
٣ ـ ربط التنمية الاقتصادية بالتنمية الاجتماعية.
٤ ـ احياء فريضة الزكاة ووظيفتها الاقتصادية والاجتماعية الصحيحة.

وأن موارده هي: -

١ ـ الحسابات الادخارية.
٢ ـ الودائع.
٣ ـ الأموال المودعة بغرض الاستثمار.
٤ ـ الحسابات الجارية.

وأن استخداماته تتلخص في: -

١ ـ استثمار مباشر: في انشاء شركات أو مؤسسات تقوم بنشاط اقتصادي معين تجاري أو صناعي أو زراعي.

٢ ـ استثمار بالمشاركة مع آخرين في مشروعات عن طريق:

أ ـ رأس مال المشروع: شراء أسهم شركات أخرى، أو المساهمة في رأس مال مشروعات معينة.

ب ـ المضاربة (عقد القراض) في صفقات محددة بدفع المال كله أو جزء منه.

جـ ـ المشاركة المنتهية بالتمليك.

د ـ عمليات المرابحة، لتمكين أفراد أو هيئات من الحصول على سلع يحتاجونها قبل توافر الثمن المطلوب.

٣ ـ قروض بدون فوائد في حالات معينة.

٤ ـ استخدام أموال الزكاة وتخصيصها للتكافل الاجتماعي، حيث أن الوظيفة الاصيلة لمال الزكاة هو تمكين الفقير من اغناء نفسه بنفسه، حتى يكون له مصدر دخل ثابت يغنيه عن طلب المساعدة، وأن كثرت موارد الزكاة واتسعت حصيلتها فيمكن استخدام أموالها في اقامة منشآت ومصانع.

وهكذا تكون جميع أنشطة البنك واستثماراته تخضع للمعايير التي يحددها الإسلام ويترتب على ذلك:

١ ـ توجيه الاستثمار وتركيزه في دائرة انتاج السلع والخدمات التي تشبع الحاجات السوية للإنسان المسلم[١].

٢ ـ تحرى أن يقع المنتج ـ سلعة كان أم خدمة في دائرة الحلال.

٣ ـ تحرى أن تكون كل مراحل العملية الانتاجية (تمويل ـ تصنيع ـ بيع ـ شراء) ضمن دائرة الحلال.

٤ ـ تحرى أن تكون كل اسباب الانتاج (أجور ـ نظام ـ عمل) منسجمة مع دائرة الحلال.

٥ ـ تحكيم مبدأ احتياجات المجتمع ومصلحة الجماعة قبل النظر إلى العائد الذي يعود على الفرد.

البنوك الإسلامية وأثرها على الاقتصاد والتنمية: ـ

ننتقل بعد ذلك إلى آثار البنوك الإسلامية على الاقتصاد والتنمية في مجتمعاتنا الإسلامية: والحديث عن هذه الآثار يأتي من خلال التعرف على

---

(١) مرتكزات ومفاهيم في الاقتصاد الإسلامي ـ بحث مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي د. محمد صقر ـ مكة المكرمة ١٩٧٥.

خصائص البنك الإسلامي. وذلك أن هذه الخصائص وحدها هي التي تفرز الأثر الذي يحدثه البنك الإسلامي في مجتمعاتنا الإسلامية. ومن ثم فإن العنوان الذي نختاره لهذا القسم من البحث هو: خصائص البنك الإسلامي وآثارها على الاقتصاد والتنمية في مجتمعاتنا الإسلامية.

وأولى هذه الخصائص هي:

أ ـ استبعاد التعامل بالفائدة: وتشكل هذه الخاصية المعلم الرئيسي للبنك وبدونها يصبح البنك أي شيء آخر غير كونه بنكاً إسلامياً، وأساس هذه الخاصية أن الإسلام حرم الربا، ويعني وجود هذه الخاصية ابتداء في البنوك الإسلامية أنها تنطلق من ذلك التصور الذي يراه ويحدده الإسلام للكون والحياة. ويعني وجودها كذلك أن البنك الإسلامي كمؤسسة ينسجم مع غيره من المؤسسات الأخرى التي تشكل في مجموعها المجتمع الإسلامي.

ولا يتنافض معها ولا يكون كذلك سببا أو علة لخلق تناقض في بنية المجتمع الإسلامي بشكل أو آخر.

ولان سوءات نظام الفائدة (الربا) قد أصبحت معروفة ومعترفاً بها منذ أجيال، وبات كثير من الاقتصاديين المرموقين ينسبون لهذا النظام جميع العيوب التي ظهرت في المجتمعات الرأسمالية، فإننا سوف لا نتناول من هذه المساوىء أو السوءات إلا ما تعنينا الاشارة إليه في التعرض لآثار البنك الإسلامي في الإقتصاد والتنمية بمجتمعاتنا، والذي تعنينا الاشارة إليه هنا هو أنه يكاد يكون هناك إجماع على أن الربا يفتح باب الظلم والاستغلال، وهو ظلم لأن عقد القرض الربوي يضمن للدائن زيادة في رأس ماله دون تحمل أي خسارة، فهو يحصل على رأس ماله في جميع الأحوال، ويحصل فوق ذلك على الفائدة وكلما كان الطرف الآخر (المدين) ضعيفاً على أي وجه من وجوه الضعف كأن يكون مأزوماً أو مضطراً ـ كلما استطاع الطرف الأول (الدائن) أن يحصل على زيادة أكثر، وانني أصادق على ما ذكره كنيفر في هذا الصدد حيث

يقول «إن البنوك الربوية تجد لذتها وسعادتها بل وتجد حياتها في الضيق والازمات التي تكتنف حياة الناس، وأن توسعها وازدياد نشاطها موهون إلى حد كبير بالخراب الذي يحيق بالآخرين»[1]. وهكذا يؤدي التعامل بالفائدة بطريقة حتمية إلى تكوين طبقة تملك رؤوس الأموال وتتيح لها هذه الملكية التحكم في الطبقات الأخرى، وتظل تعمل على اضعافها لأنه كلما ازدادت ضعفاً كلما أتيح لها أن تحصل على شروط أفضل وكلما ازداد ثراؤها تضخماً وازداد نفوذها تعاظماً وازدادت سيطرتها إحكاماً، ويشير كنفير إلى أن السياسة النقدية للدول والحكومات استسلمت وما زالت تستسلم للفوائد الربوية وان هذه الفوائد وضعت على تمويل الدول والحكومات قيوداً غليظة، فأصبحت لا تملك فكاكاً من سلطان البنوك. والعجيب أن البنوك لا تجد مشقة في إيجاد النقود لأنها بالنظام الذي تسير عليه تقوم بعملية خلق للنقود من خلال قيود دفترية. ومما يزيد في غرابة هذا الأمر أن أطراف اللعبة نجحوا في خديعة الإنسانية، وفرض لعبتهم عليها. ويشير الواقع المشهود أن كل أدوات التأثير في المجتمع من حكومات وأحزاب وقادة فكر ووسائل أعلام..

كل ذلك أدوات في مخالب أصحاب البنوك والماليين[2]... وعندما ينقسم المجتمع الى طائفة مهمتها ان تستغل طائفة أخرى يفتح هذا باب الصراع الطبقي الناتج عن التناقض بين مصالح الطوائف المختلفة في المجتمع. فالطائفة الظالمة المستغلة تسعى للسيطرة على السلطة وتسخير الدولة لحماية مصالحها التي تتعدد وتتضخم يوماً بعد يوم. والطائفة المظلومة المستغلة تقاوم هذه السيطرة بالأنين، ثم بالصراخ، ثم بالعنف ان لم تجد وسيلة أخرى لحماية نفسها من الاستغلال... وهذا هو صراع الطبقات الذي تخلقه الرأسمالية وتستغله الماركسية... ولا يختلف الوضع في الماركسية عن الوضع في

(١) صراع العالم حول السلطة ـ كنيفر.

(٢) المصدر السابق.

الرأسمالية إلا في الشكل فقط، فعندما تنجح الماركسية في إبادة الطبقة الرأسمالية والقضاء عليها وعلى سيطرتها فإنها تقيم بدلاً منها تسلط الدولة وسيطرة الحزب... ويصبح النظام المصرفي خاضعاً للدولة والحزب بدلاً من أن يكون خاضعاً لحفنة من الرأسماليين.

ولما كان الإسلام يعني بحماية الفرد ويعني في نفس الوقت بحماية المجتمع ويحرص على الوحدة والتآخي بين أفراده فإنه يقيم تشريعه الشامل (الاجتماعي والإقتصادي) بطريقة تقتلع الأسباب التي تؤدي الى خلق طبقة استغلالية ظالمة سواء كانت هذه الطبقة مجموعة أو حزباً، وطبقة مستغلة مظلومة.. وأن آفة الظلم هنا لا تنحصر في دائرة محدودة... إنما تمتد لتشمل الملايين بل آلاف الملايين من البشر في العالم... تشمل كل أولئك الذين يقاسون اليوم من اختلال النظام النقدي وانخفاض قيمة النقود نتيجة ارتفاع الاسعار الذي لا يتوقف، والتضخم الذي يستشرى، ولا يعلم إلا الله متى ينتهي.

وما أفدح الظلم الذي يقع على إنسان يجد ويجتهد ويجمع بحبات عرقه ما يدخره من أجل مستقبله وأسرته وأولاده، ثم يجد بعد فترة ان ما أدخره لا يساوي نصف أو ربع قيمته السابقة، ما أقسى أن يقرض شخص آخر مبلغاً من المال، ثم يسترده منقوصاً عن الأصل لأن قيمة النقود قد انخفضت، ما أصعب الظلم الواقع على الملايين من الموظفين أصحاب الدخول الثابتة وأرباب المعاشات من جراء ما يصيب دخولهم من نقصان مستمر نتيجة التضخم المستشرى والذي تقف الدول والحكومات بإزائه عاجزة مكتوفة الأيدي... كل ما تستطيعه هو أن تتخذ بعض التدابير المؤقتة، أو تلجأ الى المسكنات دون أن تستطيع علاجاً جذرياً شافياً.. وما أعظم تصوير الحق تبارك وتعالى في قوله «الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس.. ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا «وأحل الله البيع وحرم الربا»... إنها صورة العالم اليوم... صورة المسوس الذي يتخبط، لا يعني ما حوله ولا يملك أمر نفسه، ولا يبصر طريقه.

يكاد يتفق الجميع على أن الاسباب الرئيسية للتضخم في أي مجتمع لا تخرج في الغالب عن زيادة الانفاق الرأسمالي من جانب الحكومة أو الافراد. الانفاق الحكومي على الحرب والتسليح، عدم كفاية المدخرات الاختيارية بما يتناسب مع الاستثمارات المتزايدة، ارتفاع الأجور والمرتبات، زيادة كمية النقود نتيجة زيادة حجم الائتمان واقراض الحكومة، زيادة الانفاق الحكومي على الخدمات الأجتماعية.

ولعل هذه هي جملة الأسباب التي يفسر بها الاقتصاديون ظاهرة التضخم في أغلب الأحوال.

ولو أننا قمنا بعملية تحليلية وتجميعية لهذه الأسباب فإننا في النهاية يمكننا ان نقرر أولاً: أنها في يد كيانات ثلاثة هي[1]:

١) الدولة.

٢) الأفراد.

٣) المؤسسات المالية.

وثانياً: أنها لا تخرج عن كونها عملية سلوك يصدر عن هذه الكيانات الثلاث.

أما الدولة وسلوكها فلا يغيب عن أحد منا كيف أثر الفكر الاقتصادي الغربي في الدور الذي تقوم به الدولة حالياً، والسياسات التي تمارسها الحكومات في أغلب المجتمعات متأثرة بوجه أو بآخر بهذا الفكر.

لقد بدأت النظرة الى النقود نظرة حيادية، فالنقد رمز يعبر عن قيمة مقابلة، وكان دور الدولة محصور بذلك في أضيق الحدود... ثم تطورت نظريات النقود حتى جاء «كتاب» بنظرية سيادة الدولة. وجاء «كينز» بدعوته الى تحقيق

---

١) من بحث الدكتور أحمد النجار قدم الى مهرجان العالم الاسلامي، لندن ١٩٧٦.

العمالة الكاملة عن طريق زيادة الانفاق. ولو كان بتدخل الدولة وقيامها بدور إيجابي في النشاط الإقتصادي. وصادفت هذه الآراء صدى في نفوس الحكومات فبدأت منذ ذلك الوقت تمارس .سياسات تؤدي جميعها بدون استثناء إلى تضخم، أو على الأقل تفقد الحصانة ضد التأثر بالتضخم. وتؤكد الشواهد التاريخية أن السبب الرئيسي لكل أزمات التضخم الكبرى في الماضي ترجع الى اساءة تصرفات الدولة، وهنا نقفز قفزة سريعة لنسأل: -

ترى هل يمكن القول بأن تصرف معظم الحكومات يمكن أن يكون تصرفاً إسلامياً اذا عرضناه على ما جاء بمصادر التشريع الاسلامي توجيهات في المجال الاقتصادي؟، وإذا اتبعنا هذا السؤال بالاشارة الى الاسلوب الذي تنتهجه معظم هذه الحكومات من الاقتراض من بنوكها المركزية بالفائدة. فإنه يصعب أن تكون إجابتنا على السؤال المطروح بالإيجاب. فإذا انتقلنا الى الأفراد فسوف تجدهم تمشيا مع احدى القواعد الإجتماعية الثابتة يتأثرون بسلوك الحكومات ومؤسساتها الرسمية.

وحتى عندما لا تطمئن الحكومات والمؤسسات المالية الرسمية الى التأثر التلقائي من جانب الأفراد. تتجه عمداً الى التأثير المقصود، وتتدخل لتغيير سلوك الأفراد الذي يؤدي الى التضخم، وتشتق برامج الوسائل الى التغيير من فكر مادي وافد. ولذلك فإننا نرى أن أهم ما تعتمد عليه من وسائل الى ذلك التغيير يتركز على سعر الفائدة. وبذلك فإنها تعتمد أساساً على الجوانب المادية من الحوافز. سواء كان ذلك بالنسبة للحد من إنفاق الافراد وزيادة مداخراتهم، أو حث المنتجين على الاقدام على الاستثمار. ولا يسجل التاريخ غير حالات نادرة اتجهت فيها الحكومات أو الزعامات الى الاستعانة بقيم أو مبادىء لتغيير سلوك الافراد.

والأمر الذي يستحق التعليق أن نتائج استخدام مبادىء أو قيم وضعية كانت كبيرة وهامة، فكيف يكون الأمر لو استعين في تغيير السلوك بقيم ومبادىء

روحية؟ حيث يستشعر الافراد عندئذ انهم يلتزمون بتكليف يلتمسون به الى الله الزلفى والتعبد.

ولا يفوتنا ونحن نتحدث عن الافرا- أن نشير الى الآراء الحديثة في النقود والتي تربط بين قيمة النقود والعامل النفسي، فهم يقولون أن من العوامل الرئيسية لفقدان النقود لقيمتها الموقف النفسي للافراد تجاه قيمة النقود في الحاضر والمستقبل، وهكذا يشكل الموقف النفسي تجاه النقود وعدم التوازن بين الميل للادخار والميل للاستثمار ظاهرة عادية بالنسبة لانخفاض قيمة النقود.

ومحصلة ذلك كله أن الأفراد بسلوك معين يسهمون في التضخم ويأتي إسهامهم نتيجة سلوك اضطراري تسوقهم اليه تصرفات الحكومات والمؤسسات.

وفي مجال الحديث عن سلوك الأفراد، يهمنا أن نشير الى مظهر آخر يتمثل في أننا نلاحظ ان الحريصين من الافراد على الإلتزام بالتوجيهات الإسلامية يجدون أنفسهم رغماً عن ارادتهم مشدودين الى عجلة مؤسسات غير ملتزمة بهذه التوجيهات. فالملتزم الحريص مثلاً يعني تماماً حرمة الاكتناز او التقتير. وما ورد فيها من نهي ووعيد. ويعي المصلحة الاقتصادية المرتبة على عدم حبس ما بيده من نقود أو من ذهب أو من فضة عن التداول ولكنه يعي في نفس الوقت ذلك التحريم المشدد في أخذ الربا وقد نهى الله عنه، ومن هنا فإنه يعاني ذلك الموقف المتحير بين محظورين: الاكتناز من جهة، والربا من جهة أخرى. وكل المؤسسات المالية من حوله تقوم على الربا، فيضطر في النهاية- خروجاً من هذا المأزق- الى الاسراف في الانفاق الاستهلاكي، لا لأنه هو المخرج المطلوب، ولكن لأنه المخرج الممكن في ضوء مقارنة درجات الحظر والاباحة، وينسحب هذا الموقف على سلوك التاجر والمنتج... الخ.

نأتي بعد ذلك الى المؤسسات المالية:

تقع البنوك والمؤسسات المالية في وسط أو مركز التيار النقدي فهذا التيار يندفع بمعدلات سريعة متفاوتة وبأحجام معينة الى البنوك لينساب بعد ذلك منها بمعدل وحجم أقل أو أكثر. ومن هنا يعتبر البنك أو المؤسسة المالية حلقة أساسية في سلسلة الدائرة النقدية في المجتمع. ومن هنا أيضاً، من هذا الموضع الاستراتيجي في دورة التيار النقدي- يتسنى للمؤسسات المالية تأثيرها المتشابك والمؤثر على الدولة وعلى الأفراد.. هذه المؤسسات المالية من ناحية في مواردها المالية أساساً على ودائع الأفراد بأنواعها التي تتدفق اليها، وتعمل هي من جانبها على استمرار هذا التدفق. ملوحة تارة بالحوافز والدوافع المالية. وتارة بحجة الأمان وتيسير المعاملات. وتعتمد في بقائها ونموها على حاجة الافراد والمنتجين لتمويل نشاطهم وما يصاحب هذه الحاجة من قبول شروط الاستدانة التي تفرضها هذه المؤسسات، كما تعتمد كذلك على حاجة المأزومين الذين تواجههم ظروف صعبة طارئة. وهي في كل الحالات تزداد أرباحها وتتضخم ثرواتها. ومن ثم تتزايد قوتها ويتعملق نفوذها.

ان عرض هذا الموضوع أطول من أن يعالج في هذه العجالة. وكل ما أريد أن استخلصه من كل ما تقدم أن استلفت النظر الى النقطة الأم في هذه الدوامة الجهنمية وهي سعر الفائدة... إنه هو العنصر المحرك الذي يدفع المؤسسات والحكومات والأفراد الى سلوك يقود حتماً الى التضخم.

والسؤال الآن: ترى ما هو المخرج والبديل، والاجابة عليه أن المخرج والبديل هو مبدأ المشاركة الذي تحله البنوك الإسلامية محل الفائدة.

إن قيمة العمل بمبدأ المشاركة قد يتضح لنا اذا ما تبينا أن العلاقة بين التعامل

بسعر الفائدة والتعامل بمبدأ المشاركة يشبه الى حد كبير العلاقة بين الوهم والحقيقة، أو بين الخيال والواقع، فالمؤسسة المالية التي تقرض بالفائدة ليس ضرورياً أن يقابل الائتمان الذي تمنحه سلعاً منظورة أو خدمات مرئية. كما وأن المعالجة المحاسبية لهذا الأمر تتم قيوداً على ورق، بينما الامر على خلاف ذلك عندما تسير الأمور بمبدأ المشاركة. فالمؤسسة تمول ليشترى طالب التمويل ما يلزمه لتمويل مشروعه. وينفق إنفاقاً حقيقياً لتشغيل مشروعه. وهو يقدم جهده والمؤسسة تقدم خبرتها وامكانياتها في صورة يمثل فيها التعاون ضرورة للطرفين، حيث المصلحة مشتركة، وحيث النتيجة مؤثرة على الطرف الأول بمثل ما هي مؤثرة على الطرف الثاني.

ب- توجيه الجهد نحو التنمية عن طريق الاستثمارات:

الطريق الوحيد الذي يقره العرف المصرفي في البنوك التجارية هو طريق تمويل المشروعات بواسطة الاقراض بفائدة... ونعود فنقول ان هذا الاسلوب ينسجم منطقياً مع التصور الذي تنطلق منه هذه البنوك... وفي ظل هذا التصور لا نجد أثراً لقاعدة «الحلال والحرام».. ولا نجد أثراً للحرص على مصلحة المجتمع... وإنما نجد فقط الحرص على الحرية المطلقة للفرد... الحرية في أن يحافظ هو على مصالحه وأن يعمل على تحقيق أهدافه الخاصة فحسب، ومن ثم فإننا لا نجد غرابة في ألا يهتم البنك الربوي بماهية المشروع الذي يموله. أو دوره الذي سيؤديه في المجتمع طالما انه سيحقق من وراء تمويله لهذا المشروع فائدة ربوية... والمال المستدان بالربا ليس همه أن ينشىء أنفع المشروعات للبشرية، بل همه أن ينشىء أكثرها ربحاً. ولو جاء هذا الربح من القضاء على المجتمع وتدمير معنوياته... وهكذا يلعب التعامل الربوي دوره في توجيه رأس المال الى أحط وجوه الاستثمار.

في الناحية المقابلة ينطلق البنك الاسلامي من تصور مختلف تماماً من التصور الذي ينطلق منه الأول. البنك الاسلامي ينطلق من تصور الإسلام ومنهجه الخاص في الحياة.. وهو لا يقر التعامل بالفائدة ويحتاج في نفس

الوقت الى أن يغطي مصروفاته ويحصل كذلك على ربح . . . فكيف اذن يحل البنك الإسلامي هذه المعادلة الصعبة . . . ان المعادلة ليست صعبة في حقيقة الأمر . . . ان الصعوبة انما تنشأ من تصور وهمي وقر في الأذهان واستقر فيها نتيجة لسوء الفهم والدعاية المسمومة الخبيثة الطاغية التي دأبت أجيالاً على بث فكرة أن الربا ضرورة للنمو الإقتصادي ، وأن النظام الربوي هو النظام الطبيعي الذي لا بديل عنه . . . وإذا كان الله قد قرر تحريم الربا فكيف نقول نحن البشر بأنه ضروري للنمو وان الحياة لا تقوم بدونه؟ ان ضعف التفكير وعجزه عن التحرر هو الذي جعلنا نحن المسلمين نسلم بهذه الدعوى جيلاً وراء جيل . . . والدليل على ذلك أنه عندما صدقت النية فقد وجد البنك الاسلامي السبيل الى أن يعمل بدون ربا على أسس اقتصادية سليمة وأن يغطي مصروفاته، وأن يربح .

أما ذلك السبيل والذي هو بديل عن عمليات الاقراض والإقتراض بفائدة فقد تمثل ببساطة في أمرين تقرهما الشريعة الخالدة:

١) الاستثمار المباشر، بمعنى أن يقوم البنك بنفسه بتوظيف الأموال التجارية في مشروعات تدر عليه عائداً .

٢) الإستثمار بالمشاركة، بمعنى مساهمة البنك في رأس مال المشروع الانتاجي مما يترتب عليه أن يصبح البنك شريكاً في ملكية المشروع، وشريكاً في ادارته وتسييره والإشراف عليه، وشريكاً كذلك في كل ما ينتج عنه من ربح أو خسارة . . . بالنسب التي يتفق عليها بين الشركاء .

وإعمال المبادىء الإسلامية واضح في هذا اللون من النشاط لأنه بهذه الصورة يستبعد الإستغلال الذي يتمثل في القرض بفائدة، حيث يضمن عقد الفائدة الربوية للمقرض رأسماله كاملاً في جميع الأحوال، ويضمن له كذلك زيادة في رأس المال بقدر الفائدة المتفق عليها سواء كان المشروع الذي

اقترض من أجله قد خسر أو ربح. في حين أن المشاركة العادلة تقوم على التضامن بين الممول وطالب التمويل في حالة الخسارة كما في حالة الربح . . . فهو شريك له في الخسارة كما هو شريك في الربح.

ولأن البنك الإسلامي ينطلق من تصور الإسلام ومنهجه الخاص في الحياة، فإن استثماراته المباشرة ومشاركته تخضع لمعايير الحلال والحرام التي يحددها الإسلام.

ج- ربط التنمية الإقتصادية بالتنمية الإجتماعية :-

والأصل في هذه الخاصية في البنك الاسلامي انه ينطلق من تصور الإسلام ومنهجه الخاص. والإسلام دين الوحدة الذي لا تنفصل فيه الجوانب المختلفة للحياة بعضها عن البعض الآخر، والإهتمام بالنواحي الإجتماعية أصل من اصول الإسلام، ويتبدى هذا الأصل بشكل خاص في السياسة المالية عند النظر الى ما يدل عليه نظام الزكاة ومصارفها من أهمية الوظيفة الإجتماعية للدولة الإسلامية. ولا ينسجم مع الإسلام أبداً أن ينظر البنك الإسلامي الى التنمية الاقتصادية منفصلة عن التنمية الاجتماعية، ذلك أن النظر الى التنمية الاقتصادية منفصلة يجر البنك الى فخ الاهتمام بالعائد الفردي دون مراعاة العائد الاجتماعي وهو أحد المعايير الرئيسية التي تحتمها تلك الصلة الوثيقة التي أشرنا اليها بين العقيدة والقيم والتنظيم الاقتصادي في الإسلام.

والبنك الربوي يختلف في ذلك عن البنك الإسلامي فالأول يقيده العرف المصرفي المزعوم في دائرة التخصص التقليدية بينما البنك الاسلامي بنك اجتماعي كما هو بنك مالي أو اقتصادي أو مصرفي. . وهكذا لا يربط البنك الإسلامي بين التنمية الاقتصادية والتنمية الإجتماعية فحسب بل انه يعتبر التنمية الاجتماعية أساساً لا تؤتي التنمية الاقتصادية ثمارها الا بمراعاتها وهو بذلك يغطي الجانبين، ويلتزم بصالح المجموع والعدالة، ولا يفعل كما يفعل البنك

الربوي حيث يتجه فحسب الى المشروعات التي تضمن له أكثر قدر من الربح دون النظر لأي اعتبار آخر يتعلق بالتنمية أو بغيرها.

ويتفرع من هذه الخاصية عدد كبير من المصالح التي تتحقق للفرد والمجتمع.

د- الاستثمار بالمشاركة:

من المعروف أن أوجه الاستثمار واستخدامات مصادر الأموال الداخلية والخارجية في البنوك التجارية في اطار نظام الفائدة تتمثل في محفظة الاوراق المالية والأوراق التجارية المخصوصة والسلف والقروض بضمانات مختلفة.

وتختفي في البنوك الإسلامية أوجه الاستثمار- في خصم الأوراق التجارية والسلفيات والقروض بالفائدة لتحل محلها المشاركات التي قد يمارس فيها البنك الاسلامي دور رب المال أو دور المضارب أو دور رب المال والمضارب معاً[1].

ولما كان نظام المشاركة من أكثر خصائص البنك الاسلامي تأثيراً في الاقتصاد الوطني والتنمية والمجتمع، فإننا سنخص آثاره بشيء من التفصيل.

لقد استبان لنا من تجريب نظام المشاركة أنه يحقق عدداً وفيراً من المصالح للفرد والمجموع نجمل أهمها فيما يلي[2].

١) مشاركة مؤسسة التمويل لطالبي التمويل في نشاطهم الإنتاجي، مدعاة لان تجند المؤسسة خبرتها الفنية في البحث عن أفضل مجالات الاستثمار والبحث عن أرشد الأساليب. وبذلك يتعاون رأس المال وخبرة العمل في التنمية الاقتصادية ويتفق هذا تماماً مع التوجيهات الإسلامية من حيث الحفاظ على رأس المال المجتمع وحسن استخدامه:

---

١) البنوك الاسلامية- د. شوقي اسماعيل- دار الشروق- جدة ١٩٧٧.
٢) منهج الصحوة- د. أحمد النجار- دار وهدان- القاهرة ١٩٧٦.

فمؤسسة التمويل اذ تشارك بخبراتها وعلمها تحفظ ثروة المجتمع من التعرض لاي تبديد، نتيجة عدم توافر الخبرة لدى مقترض لا تتوافر لديه المتطلبات العلمية، والامكانيات الفنية، التي تحميه في ممارسة عمله. كما وأن مشاركة مؤسسة التمويل بخبرتها أيضاً فيها رعاية وحماية لطالب التمويل من مخاطر كان من الممكن أن يقع فيها لولا مشاركة المؤسسة له.

٢) صاحب المال الذي يودع ماله في مؤسسة مالية توظف أموالها على أساس المشاركة- سوف يحصل على الربح العادل الذي يتكافأ مع الدور الفعلي الذي أداه ماله في التنمية الإقتصادية، وفي ذلك تشجيع للمسلمين على ايداع أموالهم لدى هذه المؤسسات، ومداومة استثمارها بواسطتها، وفيه كذلك ربط بين أصحاب المال المسلمين وبين عملية تكوين رأس المال كركن أساسي في تدعيم اقتصاديات المجتمع الاسلامي، ومدعاة الى اقبال المسلمين على مداومة استثمار ما لديهم من أموال، بدلاً من الاكتناز الذي تتحول به الأمول الى رأس مال آمن، يحرم معه اقتصاد العالم الاقتصادي الاسلامي من هذه الأموال.

٣) في تطبيق مبدأ المشاركة تحرير للفرد من نزعة السلبية التي يتسم بها المودع الذي يودع ماله انتظاراً للفائدة، ومن الأمور التي تستلفت النظر أن الذين ابتدعوا الفائدة، واجتهدوا في تأكيد سريانها في معاملات الدول الاسلامية، لم يكونوا عابثين أو غافلين وهم يفعلون ذلك، ولكنهم كانوا يريدون بقصد وعن عمد استلال جانب الايجابية تدريجياً من نفوس المسلمين، فاتخذوا الفائدة سلاحاً يعينهم على ذلك، مستفيدين من نزعة النفس الانسانية الى حب الراحة، وكذلك استهدفوا أيضاً ان يهدموا ركناً من أركان الدين بوضع الأساليب التي تعوق المسلمين عن أداء الزكاة، ذلك أن الذي يقبل أن يستقضي فائدة وهي محرمة سوف لا يقدم على أداء الزكاة المفروضة. اذ كيف يتسنى له أن يخرج الزكاة (وهي تطهير من مصدر تكتنفهُ الشبهة فضلاً عن التحريم، كما وأن

حرصه على ماله (وأحضرت الانفس الشح . .) سوف يجعله متردداً في إخراج الزكاة من رأس المال حتى لا تأكله الصدقات.

٤) عدم اعتماد مؤسسة التمويل على الفرق بين سعر الفائدة الدائنة والمدينة مدعاة لتنشيط عمليات التنمية في المجتمع، اذ ليس أمام المؤسسة- وهي تعمل بالمشاركة- غير تجنيد كل طاقاتها وامكانياتها الفنية في استخدام الأموال التي لديها في مشروعات، فتحريم الربا في ذاته دافع لاستثمار المال[١].

٥) يكفل نظام المشاركة النهوض باقتصاديات المجتمعات الإسلامية، وذلك لأن مؤسسات التمويل حين تعمل بالمشاركة سوف لا تنظر إلى الفائدة على أنها المؤشر الاساسي لتحديد الكفاية الحدية لرأس المال ولتوجيه الاستثمارات دائماً. وإنما سوف يكون مؤشرها الاساسي هو الربح الحلال بجانب الاعتبارات الاجتماعية الأخرى المرتبطة ارتباطاً وثيقاً به وبالاقتصاد، مثل العمالة واحتياجات المجتمع ورفاهيته.

٦) في التزام مؤسسات التمويل بمبدأ المشاركة تمكين لها من القدرة على التكيف والتلاؤم المستمر مع التغييرات الهيكلية للاقتصاد بطريقة عضوية كما يصبح كل من المؤسسة والمقترض قادرين على مواجهة الازمات بصلابة قادرين كذلك على عدم التأثر بها.

إن الدول التي تسير انظمتها المالية مستندة إلى سعر الفائدة، تتسم فيها الفائدة بالنمطية القيمية بمعنى أن الفائدة التي تدفع أو تستقضي تكون ثابتة المعدل في كل الحالات وفي كل الظروف ولكل المشروعات دون تفريق بين مشروع وآخر. ولا يمكن الخروج على هذا الثبات في المعدل لأن الفائدة لا تمثل غير الفرق بين سعر بيع وشراء النقود.

وتأتي خطورة الالتزام بذلك الثبات من أن المشروعات ليست على درجة

---

١) مذكرة في شأن ربا المصارف- اللجنة العليا لتطبيق أحكام الشريعة الاسلامية- ليبيا ١٩٧٣

واحدة أو ثابتة من الربحية، فأرباح مبلغ مستثمر في مصنع للغزل ليست بالضرورة هي أرباح نفس المبلغ إذا استثمر في مصنع للحلويات أو في مشروع تجاري يتعامل في المأكولات أو في مشروع زراعي أو صناعي آخر. وعلى ذلك فإن توحيد معدل سعر الفائدة بشكل لا يدخل في اعتباره الفروق النوعية بين المشروعات يعني في النهاية تحيزاً لبعض المشروعات، كما يعني تشجيعاً ضمنياً لمشروعات المنتجات الكمالية، كما يعني فقدان النظرة الاجتماعية في منح التمويل.

ويعني صيغة من صيغ الجمود التي لا تتفق مع العدالة. ويعني حرمان المجتمع من اقدام أفراده على الاستثمار في مشروعات لا تتحمل دفع هذا السعر الثابت في مراحلها الأولى على الرغم من وجود حاجة ملحة إليها. . . باختصار أنه يعني قيداً على التنمية المتوازنة في المجتمع. وهذه الآفات والعلل هي التي فتحت الباب لظهور مساوىء النشاط الفردي فليس العيب في النشاط ذاته أو في الاتجاه إليه وإنما العيب في حقيقة الأمر يرجع إلى تلك النمطية والثبات في معدل سعر الفائدة. ومن هذه النقطة بالذات يمكننا أن نتعرف على دور البنوك الربوية الخفي في ظهور النزعات المتطرفة التي نادت بالتأميم والمصادرة علاجاً للظاهر الذي نراه. أن البنوك الربوية تقوم في هذه العملية - على حد تعبير أحدهم- بدور الحية التي نرى ضحاياها ولا نرى انيابها.

وعلى النقيض من ذلك كله نجد أن نظام المشاركة يمكن طالب التمويل من دفع العائد الذي يتناسب عملاً وفعلاً مع الأرباح التي يدرها المشروع الذي يستثمر فيه، فليس هناك نمطية أو ثبات في نسبة العائد التي يتفق عليها في التمويل بالمشاركة، إذ العائد ومقداره يتوقف على الربح الواقع المحقق، وذلك يعني تحقيق توازن في التنمية، وإيجاد رابطة عضوية بين احتياجات المجتمع والمشروعات على اختلاف أنواعها، كما يعني اقامة علاقة صحية بين الأفراد والمجتمع لا يفتك فيها المجتمع بالفرد ولا يتربص فيها الفرد بالمجتمع.

٧) في المشاركة عدالة في توزيع العائد بما يسهم في عدم تراكم الثروة تراكماً مخلاً. كما يحول دون إهدار الطاقات البشرية الانتاجية من ناحية أخرى، فالمشروع الذي تتيح له الظروف العارضة أرباحاً استثنائية، يتوزع ذلك الربح بينه وبين المجتمع (ممثلاً في جهاز التمويل)، كما وأن جهاز التمويل يصبح في هذه الحالة قادر على أن يحمي المشروعات التي قد تتعثر ـ لكي تستمر في العمل لخدمة المجتمع دون أن تغلق أبوابها وتهدر طاقات العاملين فيها.

فإذا أضفنا إلى ما تقدم الحرص على تغليب المصلحة العامة عند المشاركة، وهو أمر غير وارد في حساب المؤسسة المالية التي تقرض بالربا، استطعنا أن ندرك حكمة التشريع عندما شن على الربا حرباً لا هوادة فيها وحذر من مغبته، وآذن المتعاملين به بحرب من الله ورسوله.

هـ جمع الزكاة:

وهي النقطة الأخيرة في بحثنا، لا يفتنا أن نشير إليها، فالبنك الإسلامي يقوم بجمع الزكاة وانفاقها في مصارفها الشرعية وادراة أموالها. . . . وذلك في البلاد التي ليس فيها تشريع يخول لولي الأمر القيام بهذا العمل.

وقد يكون ذلك من بعض الناس موضع دهشة واستغراب، ولكن الصلة تبدو واضحة بين البنك الإسلامي وبين هذه المهمة إذا ما تفهمنا الأمور التالية:

١ ـ إن البنك الإسلامي جزء من كل من المجتمع وليس شيئاً منعزلاً عن المجتمع وأن هذا الجزء يتحمل مسؤوليته ـ بحكم مخالطته المستمر للناس وما يقوم به من وظائف ـ في العمل على تهيئة المناخ العام للمجتمع المسلم.

٢ ـ إن الزكاة جزء هام من السياسة المالية في المجتمع وجزء من التنظيم الاقتصادي في الإسلام.

٣ ـ إن وظيفة الزكاة وظيفة اقتصادية اجتماعية بالدرجة الأولى، وإن الفهم

الصحيح للزكاة ليس هو مجرد سد جوعة الفقير أو إقالة عثريه بدريهمات وإنما وظيفتها الصحيحة: تمكين الفقير من إغناء نفسه بنفسه بحيث يكون له مصدر دخل ثابت يغنيه عن طلب المساعدة من غيره، ولو كان هذا الغير هو الدولة[1].

فمن كان من أهل الاحتراف أو الاتجار أعطي من صندوق الزكاة ما يمكنه من مزاولتة مهنته أو تجارته بحيث يعود عليه من وراء ذلك دخل يكفيه، بل يتم كفايته وكفاية أسرته بانتظام وفي هذا يقول الإمام النووي في «المجموع» قالوا: فإن كان عادته الاحتراف اعطي ما يشتري به حرفته، أو آيات حرفته قلت قيمة ذلك أم كثرت، ويكون قدره بحيث يحصل له من ربحه ما يفي بكفايته، ويختلف ذلك باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص.

٤ـ إن سهم الغارمين ـ وهو من مصارف الزكاة ـ يمتد ليشمل الذين ركبتهم ديون لا يقدرون على الوفاء بها، سواء كانت من أجل الاستهلاك، أم من أجل الانتاج الذي قد يصاب بكساد السلعة، أو بمنافسة غير متكافئة، أو غير ذلك، كما يشمل من أقرض مديناً ليعينه على مصلحة أو عمل من أعمال الانتاج والتنمية التي تنفع المجتمع ثم عجز المدين عن سداد الدّين إليه.

٥ ـ إن المذاهب الإسلامية قد رخصت إذا كثرت موارد الزكاة واتسعت حصيلتها أن تنشىء من أموالها مصانع أو تحمي أو تشتري أراضي للزراعة أو تبني عقارات للاستغلال، أو تنشىء مؤسسات تجارية أو نحو ذلك من المشروعات، وتملك للفقراء كلها أو بعضها لتدر عليهم دخلاً دوريا يقوم بكفايتهم كاملة.

لكل هذه الأسباب نشأت العلاقة بين البنك الإسلامي وبين مهمة القيام بإحياء فريضة الزكاة والقيام بجمعها في صندوق مستقل خاص بذلك. وفي البلاد التي يقوم فيها ولي الأمر بجمع الزكاة فإن البنك الإسلامي يقوم بمهمة

---

(١) يوسف القرضاوي: فقه الزكاة.

الجهاز الفني الذي يعين على أن تؤدي الزكاة دورها كما ينبغي في مطاردة الفقر، إذ أن ذلك يلزم له أن يعرف سبب الفقر لهذا أو ذلك، فالأمراض تختلف أدويتها إذا اختلفت أسبابها. ولا يكون الدواء ناجحاً إلا إذا كان التشخيص صحيحاً، وأما في البلاد التي لا يقوم فيها ولي الأمر بجمع الزكاة، فإن البنك الإسلامي يقوم بمهمة الدعوة إلى أدائها وجمعها وانفاقها في مصارفها الشرعية وادارة أموالها بما يعود على العباد وعلى المجتمع بالنفع والفائدة.

وقبل أن نصل إلى نهاية البحث، أود أن أشير إشارة عابرة إلى نقطة هامة يثيرها العلماء المشتغلون بقضايا التنمية، فهؤلاء العلماء يؤكدون ـ وهم في ذلك على حق ـ أن مفتاح التنمية يتمثل في تفاعل الجماهير واشتراكها في عملية التنمية، حيث هذا التفاعل وتلك المشاركة هي ميكانزم الدفعة القوية لدوران عملية التنمية.

ومن المتفق عليه أن الآثار التي تتحقق باستثارة الدوافع الدينية وإحيائها وتنشيطها، لا يمكن أن تتحقق بوسيلة أخرى.

فلماذا نغفل الدين ولا ننتفع به في إعادة بناء الأمة الإسلامية؟ إن الدين هو الذي تولى منذ البداية صياغة هذه الأمة وتحريكها ولذلك فإن الالتزام بكل أوامره ونواهيه هو الاسلوب الوحيد لكي تشق الأمة الإسلامية طريقها من جديد إلى الحياة. . . فالتزام المسلم في سلوكه الاقتصادي بالتوجيهات الإسلامية هو وحده الذي يجعله يسلك سلوكا رشيدا في انفاقه وسلوكاً رشيداً في ادارته لأمواله، ومداومة الاستثمار بأنظف الوسائل وفي أنظف المجالات.

والتزام المؤسسات المالية بالتوجيهات الإسلامية في المجتمع المسلم هو الذي يجعلها تضع رأس المال في الوظيفة الطبيعية التي قررها الله له.

التوحيد والفن (٢)

د. إسماعيل فاروقي

في طبيعة العمل الفني الديني

إن السؤال الأساسي الجوهري في دراستنا هذه هو: ما طبيعة العمل الفني الديني؟ إذ من مثل هذا السؤال يجب أن تبدأ أي محاولة جادة هنا ـ وحين نصل إلى تحديد واضح وقاطع لما يجعل العمل الفني دينياً نستطيع، إذن، أن ننتقل إلى مشكلتنا الرئيسية والمقصودة في هذه الدراسة، وهي تحديد ما يجعل العمل الفني الإسلامي إسلامياً. غير أننا حين نمعن النظر في المشكلة الرئيسية نجدها بدورها متفرعة عن سؤال أصلي هو: ما العمل الفني؟ إن الأجابة على هذا السؤال تحدد وتوضح طبيعة العمل الفني، مما يساعدنا على تكشف السمات والخصائص التي تحدد صفته الدينية أو غير الدينية، على أننا نرى معالجة هذه الأسئلة أولا في الثقافات السابقة للإسلام: الإغريقية أو الرومانية، المسيحية، واليهودية تمهيداً لدراسة موقفه في الفصل التالي.

١ ـ الأساس التقليدي وطبيعة العمل الفني الديني:

ليس العمل الفني تقليداً للطبيعة، لا، ولا هو تقريراً أو إعادة إخراج لما أوجدته، فالفنان هو الإنسان الذي يستشف في الطبيعة ما تحاول الطبيعة ـ وإن فشلت ألف مرة ومرة ـ أن تبدعه... هو الذي يفهمها في لغتها خارجاً في لغتها

غير الواضحة، ثم يصوغ شكلاً ثابتاً ـ و ربما تصويراً خيالياً ـ لحنينها ورغباتها، وحتى لنزعاتها أو أطوارها الغريبة. ومن الواضح أن مضمون العمل الفني قد يكون جميلاً، أو قبيحاً، أو لا جميلاً ولا قبيحاً، معتمداً في هذا كله على نوع الحنين ونوع الرغبة ونوع الميل في الطبيعة الذي أراد الفنان معالجته. فالإنتاج ذاته ـ أي العمل الفني ـ يصبح أصيلاً أو مزيفاً، عظيماً أو عادياً، اعتماداً على قدرة الفنان على تحريك المُشاهد إلى ما وراء الظاهرة الفنية ذاتها، إلى ما هو خارج الطبيعة وإن أمكن قراءته خلالها.

لكن ما الطبيعة؟ نحن نعني بالطبيعة هنا كل ما يوجد وكل ما يمكن أن يعد موضوعاً للتجربة الإنسانية ـ باختصار، «كل الأبعاد الزمانية والمكانية»، أو «العالم»، ولهذا فإن كل شيء يمكن أن يعتبر موضوعاً للإبداع الفني، وكل شيء يمكن أن يكون متضمناً لأفكار أولية أو جوهرية. إلا أن بعض هذه الأفكار تعتبر أكثر خصوبة كمصادر للوعي المسبق لدى الإنسان، كما تعتبر مهمة أكثر من أي شيء آخر ـ بالنسبة له. ولا نشك في أن المصطلح «إنسان»، ذاته، يعتبر مصدراً لمثل هذه الأفكار الأولية، وأن ما نعرفه خلاله، كمحور للتعبير الفني، يعد من أهم هذه المصادر وأعظمها. إذ من المؤكد أن تصور الإنسان فنياً يمكن أن يعكس أفكاراً لا نهائية، وخاصة تلك الأفكار الهامة التي هو قادر على تمثيلها. وأهمية الإنسان فوق هذا كله حتمية إلى الدرجة التي يمكن معها للمخلوقات الأخرى أن تدرك قدراً من الكرامة والأهمية، فقط حينما يصبح تمثيلها الفني مرتبطاً بتمثله هو. على أن هذا الارتباط إنما يتألف من المعاني الجمالية التي يدركها الإنسان خلال هذه المخلوقات، وحينئذ تصبح هذه المخلوقات ذاتها تعبيرات فنية غير مباشرة عن الإنسان.

إذا كان مضمون التمثيل الفني لشيء ما، كشجرة، أو حيوان، هو الفكرة الأولى ـ كما اشتقها الفنان من نوعية هذا الشيء أو الشجرة، أو الحيوان ـ وإذا كانت هذه الفكرة الأولى تستلزم مغزى خاصاً في علاقتها بالإنسان، فإن السؤ ال

الرئيسي هو: ما الفكرة الأولى للإنسان؟ الفكرة الأولى للإنسان هي تركيب لا نهائي من المعاني، تعكس الأعمال الفنية الأصيلة، بعضاً ـ أو مجموعة ـ من معالمها. وكما أن هذا التركيب ذاته لا نهائي، فإن كل معنى من المعاني لا نهائي في أعماقه. ونتيجة لهذا فإن الفنان، مهما يسبر من أغوار الطبيعة البشرية، فإن تمثله للإنسان إنما يوحي ببعض الحقيقة الإنسانية، ولا يمكنه مطلقاً الإحاطة بها كلها، وبنفس الدرجة فإن متلقى الفن المثقف، مهما كانت فراسته، إنما يكتشف في العمل معنى جديداً ضمن المعنى أو المعاني اللانهائية التي يعبر عنها.

هذا التحليل السابق للعمل الفني ينطبق تماماً على فني التصوير والنحت حيث الإنسان هو الموضوع المتمثل. ففي التصاوير الملونة وفي النحت حين يكون الموضوع الرئيسي هو الإيحاء ببعض خصائص «الطبيعة» البشرية، تصبح الفكرة الإنسانية، (أي الدعوة إلى جعل الإنسان معياراً لكل شيء). صريحة ومباشرة. أمّا في الفن المعماري أو في هندسة الحدائق والمياه. فإن الفكرة الإنسانية توجد بصورة غير مباشرة، إذ تستمد عناصرُ الطبيعة المكوّنة للعمارة او الحديقة أو النافورة مغزاها الفني من كونها معبرة عن «طبيعة» إنسانية. وأما في حالة الشعر والأدب بصفة عامة فإن الفرق الوحيد هو أن مجال التعبير لا يزال أبعد في كونه غير مباشر. فهنا تنتج كلمات الشاعر أو الأديب تصوراً عن الإنسان في خيال السامع (أو القارىء)، وهذا بدوره يشكل الوسط الإيحائي لطبيعة الفكرة الإنسانية الأولى. وفي حالة الموسيقى، كذلك، فإن البيئة الصوتية إنما قصدت لتعبر ـ عن طريق تتالي الألحان والأنغام والإيقاعات ـ عن «الطبيعة» الإنسانية، مباشرة، وبدون لجوء إلى تصورات الخيال على الإطلاق.

٢ ــ في طبيعة العمل الفني الديني:

لا بد من التفريق بين الطبيعة الطابعة وهي التي تعطي للشيء هويته فتجعله

ما هو عليه، والطبيعة المطبوعة، وهي واقع الشيء بعد أن طُبع. فالأولى أوّلية تعرف بالحدس، والثانية محسوسة تعرف بالتجربة. الأولى حركية لا تحصر ولا تقاس، والثانية ساكنة محصورة قابلة للقياس لأنها في التاريخ.

لهذا نجد أن «طبيعة» الإنسان الطابعة، مثل طبيعة أي كائن آخر في الوجود، لا نهائية. وهذا البعد، أو لا نهائية الإنسان، هو الذي دفع بالفنانين الإغريق القدامى إلى أن يروا الحقيقة القدسية في وخلال الإنسان، فمذهبهم الطبيعي أو الإنساني يقوم لا على أخذ «الطبيعة المطبوعة» كمعيار، ولكن على إدراك الطبيعة الطابعة واقتناصها في تمثل الفنّان للإنسان. وهذا لا يعني حلول الحقيقة غير المدركة أو القدسية في الإنسان، ولكن- بالأحرى- اعتبار «طبيعة» الإنسان الساحرة المهولة اللانهائية كما لو كانت هي عينها تلك الحقيقة القدسية التي تفوق الإدراك. فمن لا يدرك في تمثال لأبوللو أو لأفروديت، لأنتيجونا أو لأوديب أكثر من مجرد «طبيعة مطبوعة»* يصبح تقييمه له قاصراً، مهما وصف تلك الطبيعة بالعمق والتنوع والجمال. ومن ناحية أخرى، فإنه لكي ندرك هذه الأعمال الفنية كما أدركها الإنسان الإغريقي نفسه، لا يكفي أن نقصر نظرتنا «للطبيعة الإنسانية»، التي تعبر عنها تلك الأعمال على أنها «بشرية» بل لا بد أن نعتبرها أساسية، ولا نهائية، ولا مدركة- أو باختصار، «قدسية». هنا يصبح العمل الفني- على الأقل بالنسبة للإغريقي- دينياً، حيث تصبح التجربة الجمالية للتمثال الرخامي، أبوللو، هي نفس التجربة الدينية لمفهوم الألوهية.

٣ ـ العمل الفني الديني في المسيحية:

نظراً لأن المسيحية تعتبر بلورة ساميّة لوعي ديني سام فإنها كافحت ضد التجربة الجمالية الدينية الإغريقية. ولكن حينما تحول مركز القوة المسيحية

* تأتي عبارة «الطبيعة المطبوعة» في هذا البحث ترجمة للمصطلح اللاتيني natura naturata كما تأتي عبارة «الطبيعة الطابعة» ترجمة للمصطلح natura naturans.

إلى العالم الهيليني فقدت المسيحية قدرتها على مواصلة الصراع وأصبحت نفسها هلينية الطابع. ومع ذلك، فقد احتفظت ببعض أصولها السامية، ومن ثم كان الفن البيزنطي مرآة انعكس عليها كلا الطابعين الفكريين. فلقد كان الفنان البيزنطي غير مهتم بالتعبير عن الطبيعة الطابعة اللانهائية في الإنسان. وهذا قدر مؤكد في فنه. فوعيه بالألوهية المنزهة منعه من الانزلاق في أدنى خلط بين الحقيقة القدسية وبين الطبيعة. وأصالته السامية بالرغم من تأثرها بالفكر الهيليني كانت قوية بالدرجة التي جعلته يقاوم النزعة الطبيعية في التراث الإغريقي. ولكنه لم يذهب أبعد من ذلك، إذ أن هذه الأصالة السامية أصبحت ضعيفة خاصة بعد الاعتقاد بالتثليث وبعد أن لبست المسيحية ثوباً غُنُوصيّا هيلّينيّا في مؤتمر نيقيا، ومن ثم فإن الفنان في بحثه عن الحقيقة المنزهة لم يقف عند حد معين.

إن أهم عمل فني أنتجه الفنان البيزنطي هو الآيقونة (صورة القديس)، وفيها يتمثل الإنسان والطبيعة معاً بطريقة تم له فيها إنجاز كل الوظائف الممكنة للعمل الفني الديني. وهذه الأيقونة تختلف عن العمل الفني الديني الإغريقي من وجوه ثلاثة:

فأولاً: إن تَمثُّل الطبيعة فيها لا يبدو طبيعياً (naturalistic)، بل على العكس تماماً. فلقد كانت الطريقة الساميّة في التعبير، وهي اتباع أنماط تعبيرية تخالف الأنماط الطبيعية (التأسلب أو stylization)، معروفة لدى الفنان البيزنطي، بل وقد استخدمها بالفعل معارضاً وجهة النظر الإغريقية. وكأنه باستخدامه لهذه «النمطية التعبيرية» في أعماله إنما قصد إلى تنبيه مشاهدي فنه إلى أن «الطبيعي» لا يعني ولا يساوي «الحقيقة المنزهة» من حيث يكون الطبيعي مشاهداً بالحس.

وثانياً: طالما أن الحاجة إلى تعبير إيجابي عن الحقيقة المنزهة لا تزال تبدو ملحة بالنسبة للفنان البيزنطي، ومع ذلك لم تجد مثل هذا التعبير، فقد لجأ إلى

مضمون العمل الفني، واستخدمه لهذا الغرض. وهكذا أصبح تصويره للإنسان وللطبيعة خاضعاً لإطار عام هو أن النتاج الفني أصبح لوحات تروي قصة حياة المسيح والأمثال التي تنسب إليه وتُروى عنه. وأصبحت القيمة الجمالية، أو الإبداع الحسي عرضاً، كما أصبح العمل الفني هو القصة التي يوضحها في شكل تصويري. **وثالثاً:** بدا الفنان البيزنطي، برغم هذا كله، وبسبب حنينه الجارف نحو الحقيقة النهائية، مدفوعاً إلى التعبير عنها في أي شكل؛ ومن ثم، كان الرمز (الصليب، الحمل، الراعي، السمك، الخ)، والنص (اقتباسات من الكتابات المقدسة)، هما ملجأه الأخير، وكأنه أراد بهذا أن يوحي لمشاهدي فنه، أيا من كانوا، أن نتاجه الفني إنما يتحدث «عن» الحقيقة المنزهة، التي هي الله.

وبينما رأى الوثنى الإغريقي الإله في الفكرة الأولى الثابتة عن الإنسان والطبيعة، فإن المسيحي الهيليني رآه مباشرة، في صورة مُؤَسلبة ـ كاريكاتيرية ـ للإنسان، وغير مباشرة، خلال لوحات روائية عن الإيمان، تلك اللوحات التي استخدم فيها الفنان البيزنطي الرموز والنصوص الدينية، ليوحي للمشاهد ـ بطريقة منطقية كلاميّة ـ عن الفكرة الأولى في تلك اللوحة أو ذاك. لقد كان الفن الإغريقي في مجموعه حسيّا، أي أنه يؤثر مباشرة في الحواس. . . . وكان الفن البيزنطي حِسّيّاً في جزء منه، ومنطقياً في جزئه الآخر. فالجانب الحِسّي منه، أي تصوير الإنسان والأشياء الطبيعية، لم يعبر عن «فكرة أولى» مطلقاً، طالما أن الفنان لجأ إلى تعبيرات نمطية مؤسلبة تخالف الطبيعة. ومن ناحية أخرى أصبحت الرموز واللوحات الروائية موضوعات إدراك منطقي تحتاج في معرفتها إلى معلومات خبرية سابقة وطبيعي أن هذه الموضوعات ليست فناً لأنها ليست جمالية بمعنى أنها تمازج الحس.

ولهذا فإن الفن الديني المسيحي في بيزنطه قد تنازل عن النصف الأهم من وظيفته للفهم المنطقي. ومن هنا فقد وجدت في هذا الفن البذور الأولى للنظريتين الآتيتين:

١ ــ إن العمل الفني يكون مسيحياً حينما يتحد فيه الرمز، أو النص المقتبس، أو الجدث المصور، مع العقيدة المسيحية.

٢ ــ إن العمل الفني يكون مسيحياً حينما يرتبط استعماله بشيءٍ، كالعشاء الرباني، أو الشعائر الدينية، أو حتى مجرد الزخرفة للكنيسة، يُلحِقُه بالعقيدة المسيحية.

وكلا النظريتين في الواقع يؤكد أن مسيحية العمل الفني أمر خارج عن مضمونه الجمالي، وأن هذه المسيحية تصور يدركه الفهم، لا موضوع يدرك بالوعي الجمالي الحسي المباشر.

فالنظرية الأولى تميل إلى تخفيض دور القيمة الجمالية في العمل الفني حتى يصبح الفن مجرد تمثيل منطقي في متناول كل يد. . لأن الجانب المنطقي هو الأهم وهو لا يتأثر بالجانب الجمالي، ويعتبر كافياً في حد ذاته. وأكثر الفنون المنظورة في الهند تقوم على هذه النظرية. لأن الهندوكيين يؤكدون أن الحقيقة المنزهة لا يمكن الاتصال بها إلا بالطريقة المنطقية. وهذا الاتصال المنطقي يمكن ارتباطه بأي شيء طبيعي أو صناعي. وحتى أتفه لعبة أو دمية أخرجت في صورة كالي أو كريشنا أو لاكشمى تعتبر عملاً فنياً دينياً يتمتع بقيمته الكاملة كحقيقة منزهة بمجرد اطلاق اسم الإله عليها.

أما النظرية الثانية، وهي النظرية التي ترى مسيحية العمل الفني في الوظيفة التي يستخدم فيها فهي تقود إلى أمر باطل وهو أن أي عمل فني يصبح مسيحياً بمجرد دخولهِ مبنى الكنيسة.

لقد كانت أعظم الأعمال الفنية التي أنتجها عصر النهضة الأوروبية هي تلك الأعمال التي رفضت، شعورياً، اللاطبيعية التي يتسم بها الفن البيزنطي، ففي الإدراك الشعوري، كما في كل مجالات الفكر الأخرى، اكتشف رجال النهضة أن الطبيعة المطبوعة أو المخلوقة هي المصدر الرئيسي للكشف عن الطبيعة الإنسانية الطابعة، وهي الله؛ تعالى عما يصفون.

ولهذا فإن نظرتهم لهذا المصدر قد بلغت من العمق والشمول ما بلغه سلفهم الإغريق، فروائع ما يكل انجلو (Michelangelo) ورافاييل (Raphael) تعتبر من الناحية الجمالية وثنية إغريقية بالرغم مما قد يقال لنقض هذا الرأي. إنها مسيحية من الناحية المنطقيّة فقط، حيث يتضح الطابع المسيحي بواسطة اقتباسات دينية مفروضة على العمل فرضاً أو بواسطة الحكاية الدينية التي يعبر عنها هذا العمل. لقد أدرك المفكرون المسيحيون في الفترة المعاصرة، ولأول مرة، مشكلة تحديد أين تكمن مسيحية ما يسمى بالعمل الفني المسيحي. ومع مواصلة الكنيسة الكاثوليكية موقفها كما كان في العصر الوسيط والافتقار إلى أعمال في روعة أعمال رافائيل، ومايكل انجلو، بالإضافة إلى ظهور فن الطباعة أخذت الكنيسة تميل أكثر فأكثر تجاه الموقف الهندوكي. أما البروتستانتية فقد فصلت تماماً بين الدين والفن. لكن الجيل المعاصر قد بدأ ينظر إلى هذا الفصل كمشكلة. وعمالقة هذا المجال ومنهم ستانلي هوير (Stan ley Hopper)، ناثان سكوت (Nothan Scott) وآموويللدر، (Amos Wiler)، وكلينث بروكس (Brooks Cleanth)، وكذلك قسم الشعائر والفنون بالمجلس الكنائسي العالمي وكل الوكالات التي شكلها للمسرح والموسيقى والفنون والآداب، كل هؤلاء جميعاً ما زالوا يبحثون عبثاً عن خصائص أو معايير مسيحية يمكنهم إستخدامها لتقييم الفنون، غير أن كل ما أمكن التوصل إليه في هذا السبيل هو ما جاء في دراسة بعنوان«الدين وموقف الفنان»، ألا وهو التنصل من السؤال وطرحه على مجال علم الاجتماع. ولكن ليكن موقف الفنان ما يكون، إن السؤال: «ما الذي يحدد الخصائص المسيحية في العمل الفني نفسه، لا في الفنان»، قد تحول الآن عن مجراه الطبيعي مهما يكن لتحليل حياة الفنان من الأهمية في التبصير بالإجابة المطلوبة ومن ناحية أخرى، فإن كل ما أمكن التوصل إليه في دراسة أخرى بعنوان «الدين ووسائل الفنان» يعتبر إغريقياً ووثنياً، بمعنى أن كل وسائل الفن المسيحي هي في الطبيعة وعن الطبيعة ومن الطبيعة. وحتى حين

يصبح الفن التجريدي في العالم المسيحي هو مجال المناقشة، فإن التجريدية هذه لا ينظر إليها على أنها تجرد عن الطبيعة وإنما على أنها لون جديد في التعبير عن الطبيعية، بالرغم مما يميزها من شكلية مجردة. فشكليتها هذه ليست أكثر من أداة للتعبير عن الطبيعة الطابعة، أو الطبيعة المطبوعة في الإنسان، ويجب فهمها على أنها إيحاء بالحالة الشعورية عند الفنان. ومن هنا فهي بالدرجة الأولى طبيعية ومحقّقة لفكرة الإنسانية بالرغم من كونها تجريدية من حيث الشكل.

وفي النهاية فإن كل ما أمكن التوصل إليه في دراسة ثالثة بعنوان «الدين ومعتقدات الفنان» إما أنه يرجع في أصله الى علم الاجتماع كما في الحالة الأولى، أي «الدين وموقف الفنان»، -أو- وهذا هو الأكثر شيوعاً- إلى أسس لاهوتية ومنطقية لا إلى أسس جمالية، سواء أكانت هذه المعتقدات قد خطرت ببال الفنان على الطريقة البيزنطية أو على الطريقة الهندوكية.

لا تزال أمامنا وجهتا نظر لا بد من مناقشتهما في هذا المجال: الأولى، تلك التي ترى مسيحية العمل الفني في تعبيره عن الصراع بين الطبيعة والتاريخ، وهذه هي وجهة النظر السائدة عند البروتستانتيين. والثانية، وهي السائدة لدى الكاثوليك، ترى مسيحية العمل الفني في تعبيره عن التجاذب بين الطبيعة والرحمة الإلهية. فالوجهة الأولى- في أحسن حالاتها- ليست مسيحية، لأن الطبيعة والتاريخ، معاً وفي جوهرهما، غير قادرين على إدراك «المطلق»، هذا الإدراك في المسيحية محدد بإدراك «ملكوت الله»(the Kingdom of God) الذي هو خارج الطبيعة والتاريخ. وحينما يقال إن «ملكوت الله» هذا «هنا» أو «فيك»، فإن هذا إنما يعني فناء التاريخ وكذلك الطبيعة فناء صوفيا في الشخصية الانسانية كذات، لا كعضو في مجتمع يتحرك في إطار الزمان والمكان. وحتى

لو قبلنا هذا الرأي- على استحالته البعيدة- أي الصراع بين التاريخ والطبيعة كطابع مسيحي، فإنه سيظل إغريقياً، من حيث إنه يتضمن وجوهاً من طبيعية ديناميكية لا نهائية تناضل من أجل إدراك ذاتها في الطبيعة. أما الوجهة الثانية، وهي التي ترى مسيحية العمل الفني في الصراع بين الطبيعة وبين الرحمة الالهية، فإنها تبدو أكثر اتصالا بالطابع الإغريقي. فهي تهدف إلى تمثيل ما هو «قدسي» أو «منزه» في موضوعات، أي في الطبيعة المطبوعة للكائنات أو الأشياء، كما في كسرة الخبز والخمر وماء التعميد أو في كل المواد التي تصبح قرابين تتحول إلى لحم ودم المسيح. ومن ثم كانت حجة مالكولم روسّ (Malcolm Ross) أن اللاهوت البروتستانتي برفضه مبدأ تحول القرابين إلى لحم ودم المسيح، قد رفض إمكانية «الوجود الحقيقي» للاله في الطبيعة، وفصل عنه العالم المحدث الذي أصبح بهذا الفصل مجرداً من أي معنى من معاني القداسة. ومن ثم، أيضاً، تتحكم العقائدية في المادة كما نرى في أعمال جراهام جرين (Graham Greene) ومورياك (Mauriac)حيث ينطبق الفهم الكاثوليكي للرحمة الإلهية على الحقائق اليومية.

وخلاصة القول:

أولاً: نحن نوافق آموز وايلدر حين يقرر في وضوح أنه «لا يوجد، حقيقة، ما يطلق عليه القيم الجمالية المسيحية»، وأننا «ربما يمكننا فقط أن نتحدث عن الخصائص والمعايير النقدية المسيحية، بمعنى أننا نستخدم الرؤى والمعايير التي تؤخذ مباشرة من الكتاب المقدس ومن اللاهوت المسيحي».

وثانياً: قد توجد معايير جمالية مسيحية، ولكن فقط بمعنى أن الفنان المسيحي، كفنان غربي، سواء آمن بالمسيحية في أعماقه أو لم يؤمن، يركن بصفة عامة إلى القيم الجمالية الهلينية التي تحاول جاهدة- خلال طبيعية الإنسان، وبما تقدمه لها العلاقات المنطقية من عون، حتى فيما يتصل بجوهر

الطبيعة ـ أن تدرك الحقيقة المنزهة، ولكن في مثل هذه الحالة تكون «مسيحية» العمل الفني قد تحولت إلى «إغريقية».

٤ ـ العمل الفني الديني في اليهودية:

بعد عملية تمازج حضاري ملحوظ بالفينيقيين والكنعانيين، طرد العبرانيون إلى بابل. وهناك تعلموا من جديد المعنى السامي الأصيل للحقيقة الإلهية كذلك المعنى الذي تفجر بقوة وأعيدت بلورته على يد عبقري مثل إشعيا الثاني.

فالإله المنزه هنا هو وحده الذي يستوي على عرش الحقيقة وهو كائن مغاير تماماً للطبيعة. ومع تأثر إيمانهم بحضارة المنفى، وحوادث المرحلتين الهلينية والرومانية تصلب موقفهم وتجمد حول نقطتين: **الأولى**: هي الفصل الكامل بين الله والطبيعة فصلاً مطلقاً، ونهائياً، وأساسياً، لا لبس فيه على الإطلاق. **والثانية**: أنه لا يوجد شيء في الطبيعة يمكن أن يكون أداة مناسبة تحمل الحقيقة القدسية أو تعبر عنها، حتى ولو كان هذا الشيء هو الطبيعة الطابعة ذاتها وهذا الموقف يعتبر شائعاً بالنسبة للعبرانيين وكذلك بالنسبة لكثير من جيرانهم الساميّين.

وقد ظهر الموقف ذاته جلياً في استخدام شعوب الشرق الأوسط للطريقة القديمة المتبعة في ما بين النهرين (العراق)، وهي التأسلب، أي استخدام الأنماط التعبيرية التي تتجاهل طبيعية الطبيعة وتقصيها عن طبيعتها. تلك الأنماط المؤَسْلِبَة (stylistic) والتي تبدو في جوهرها كمحاولة لإعادة إخراج الطبيعة، كانت تطارَد بعنف من جانب المعتقدات والفنون الإغريقية التي أصبحت قوة قاهرة في المنطقة منذ انتصار الإسكندر الأكبر في القرن العاشر قبل الهجرة. ومن ثم فقد تبنى الساميون في فنونهم أشكالاً طبيعية، كالإنسان والحيوان والنبات والأشجار والكروم والأعشاب، ولكنهم أخضعوها لنمطهم المُؤَسْلِب بحيث لم تعد تُخلط بصورها الطبيعية. فعلى يد الفنان السامي

صارت تلك الأشكال مجرد أدوات زخرفية في الفن، ولم تعد معبرة عن طبيعيتها.

وباستثناء الأمثلة ـ وهي نادرة على كل حال ـ المتفرقة من هذا النوع من الفن الذي لا تظهر فيه الطبيعة إلا بطريقة مخالفة، لم ينتج اليهود أي نوع من الفنون المرئية على الإطلاق. ولأن يخلو تاريخهم الطويل من مثل هذا النتاج، فإن ذلك لا يعني غباءهم الفني، أو انهم لا يستشعرون بالجمال، أو أن حاجتهم إلى القيم الجمالية لم تكن ملحة، إذ أن هذه الحاجة إلى القيم الجمالية والشعور بها ليست حكراً على طائفة معينة من البشر. بل على العكس فشعورهم الديني رغبة في حماية أنفسهم من أي انحراف وثني ـ شيد أعظم مقاومة ممكنة ضد تمثل الحقيقة الإلهية في أي شكل من أشكال الطبيعة، ومن هنا كان تاريخهم الفني قَفْراً ـ نعم! ومن الحق أن نقول، إنه كان بهذه الصفة ليمكنهم تذوق الحقيقة المنزهة وليدركوا جمال الإله المنزه. فلقد كان التفكير في هذا الإله، بالنسبة لهم يفرض عليهم أن يجردوا أحاسيسهم عن كل ما هو طبيعي أو منتمٍ إلى الطبيعة. وهذه هي الحقيقة التي لم ترثها المسيحية في تصورها لشخصية المسيح السامية. فهي في الحقيقة لم تفهم هذه السمة، طالما أن الذي انتصر هو المسيحية التجسيدية التي تخلط بين ما هو طبيعي وبين ما هو حقيقة قدسية. وهذا هو السر في أن اليهود لم يكن لديهم فن مرئي، وربما بدوا فخورين بهذه الحقيقة.

الذيول

من طريف ما يذكر في هذا المجال قصة نقلها الينا الاستاذ فرانكلين ليتل حيث قال: «زار أعضاء الكنيسة المشيخية بلاد الشرق الاوسط وعادوا بسجادة شرقية أنيقة ليقدموها هدية الى كنيستهم. وكم أعجب القائمون على الكنيسة بجمال تصميم السجادة وألوانها الزاهية وزخرفتها فقرروا ان يصمدوها على مذبح الكنيسة على مرآى جميع الزوار والمصلين. وكل من زار الكنيسة

أبدى إعجابه بجمالها. وفي سنة من السنين وإذا بالسيدة اديل حداد العربية الزائرة لمدينة آن اربور بمشيجان والتي تنتمي الى الكنيسة ذاتها تدخل الكنيسة بقصد الزيارة. وما ان وقعت عيناها على المذبح رأت السجادة وقرأت الخط العربي المطرّز عليها «لا اله الا الله محمد رسول الله» فاضطربت ايما اضطراب وأسرعت تخبر مضيفها بواقع السجادة مما آثار الحيرة والدهشة في نفوسهم فأزيلت السجادة من مكانها . وكم زين الاساقفة كنائسهم وأزياءهم بالخطوط العربية المطرزة معلنة ايات الله الكريمة وأحاديث رسوله(ص) لمن قدر على قراءتها. فاللباس الرسمي للمسؤولين في الكنيسة والذي لا حصر له كانوا يلبسونه لإداء الوظائف الكهنوتية وإذا مات أحدهم كفن في تلك الثياب التي كانت قد عملت بأيد عربية موشاة بآيات قرآنية. أنظر البحث في تأثير الفن الإسلامي في الفن الغربي في القرون الوسطى كتاب «التراث الإسلامي» لتوماس آرنولد وأ. غِيوّم الأبواب التالية ١ـ ٢ـ ٤ـ ٥ـ ٦ـ ٧ـ ١٢ وكتاب «التأثير الشرقي في الفن الغربي» لرفيق أ. جيرازبهاي، بيت آسيا للنشر، نيويورك ١٩٦٥

انظر «الالهيات والأدب الجديد» لآموس. ن وايلدر، نشر مطبعة جامعة هارفرد ـ كمبردج سنة ١٩٥٨.

انظر ستانلي ر. هوبر «المسائل الروحية في الأدب العصري» مطبعة هاربر، نيويورك سنة ١٩٥٢.

انظر ناثان أ. سكوت «مقدمة للشعر المسيحي» في مجلة الدين جزء ٣٥ رقم ٤ أكتوبر سنة ١٩٥٥ م ص ١٩١ـ ٢٠٦.

ص. ١٩١ـ ٢٠٦ .انظر ذيل رقم ٥٣ أعلاه.

انظر كلينث. بروكس «الاله المخفي» دراسات في هيمنجوي، بيتس، فولكز ايليوت، وارن،» مطبعة جامعة بيل بنيوهافن سنة ١٩٦٣

هذا وما يأتي من عناوين الاجزاء الثلاثة من المصدر المذكور سابقاً لستانلي ر. هوبر تحت رقم ٥٣

أنظر كلينس بروكس، الكتاب المذكور سابقاً (ص ١٣١) حيث ذكر في الخاتمة «ان جميع أولئك الكتاب (هيمنجوي، فولكنر، يَيتس، إيليوت، وارن) يحاولون بطرق متعددة أن يعملوا تركيباً منسقا للتاريخ والطبيعة. وبالنسبة لهم فإن الإنسان مجبول على التسلّط على الطبيعة؛ ولكنه كجزء منها، معادٍ لها لا محالة. فأنيّ له أن يأمل في إقامة علاقة ودية مع الطبيعة من جديد.

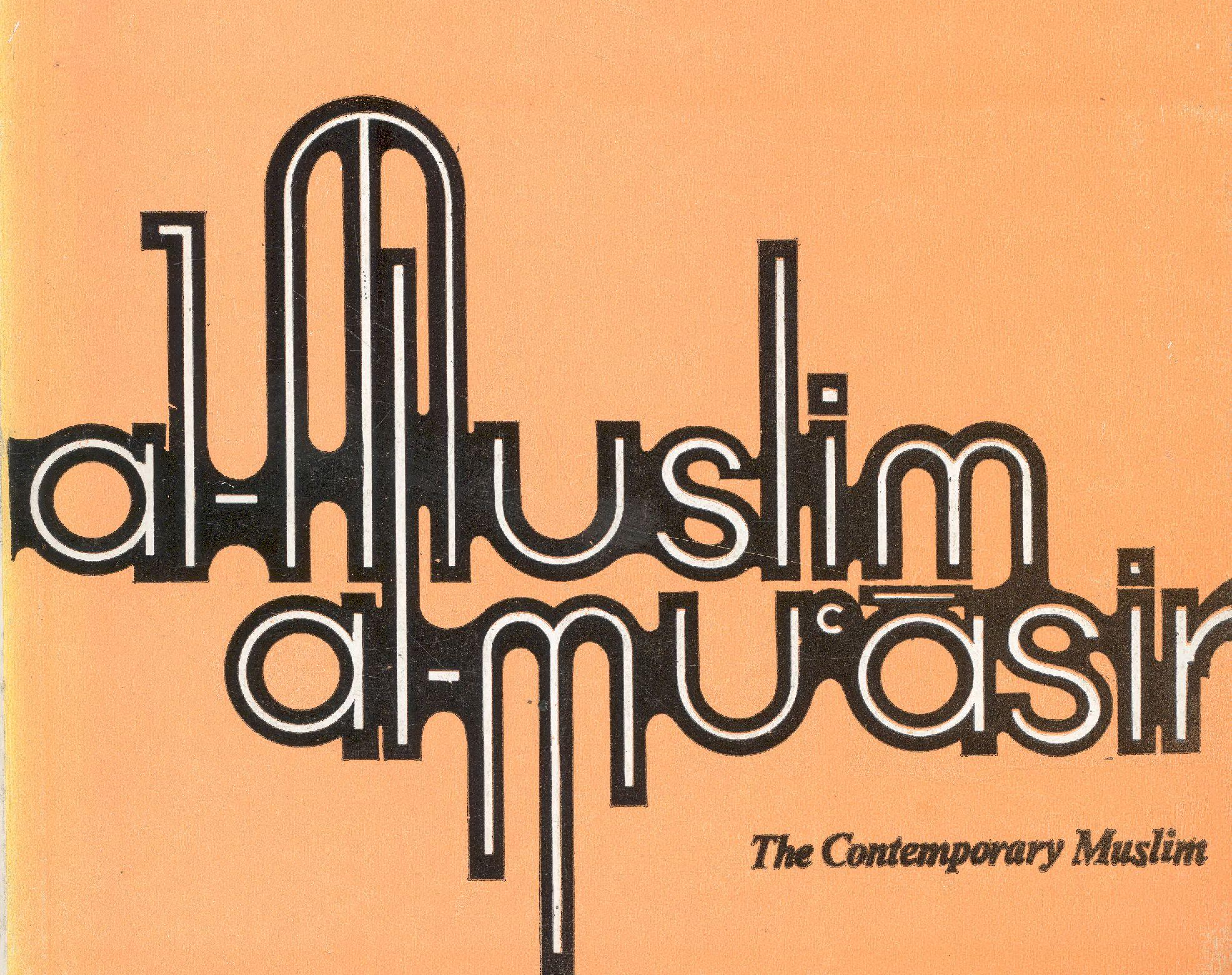
ومن جهة أخرى مع أن الانسان يجب ان يناضل مع الطبيعة وأحياناً ضدها فإنه يجدر به ان لا يطمع في التسلّط عليها. بل يجب عليه ان يتعلم كيف يخشاها ويحترمها أولاً ثم ينتهي الى محبتها. ومن أصحاب الفنون الجميلة المسيحيين الملتزمين من يشيرون بالضرورة في أعمالهم الى مصاعب شتى في الاعتقاد. وقد استنتج كلينت بروكس الطريقة التي يعي بها الكتّاب الخمسة توتر التاريخ والطبيعة هذا، وكيف عكسوا ذلك في كتاباتهم. وقد أثنى على الشاعر ييتس لتفهمه ضرورة استمرارية مستوى للمسيحية ينطلق من مفهوم القرن العشرين حيث أصبح التاريخ مهماً من الناحية اللاهوتية. لكنه، مع الأسف، لا يعي المسافة الشاسعة التي تفصل بين «أثينا» «والقدس» اي بين المسيحية والعقلية العبرية السامية التي انحدرت منها.

الصياغة ل جون. ي. سميث في مقالته «الشعر والدين واللاهوت» في مجلة «ما بعد الطبيعة» عدد ٩ و ٢ كانون أول سنة ١٩٥٥ ص ٢٦٣- ٢٦٤ مقتبسة من كتاب أموس وايلدر السابق الذكر ص ٨٧

٦١) أنظر كلينيث بروكس في كتابه السابق ص ٨٥

Vol. 5, No. 24 DHU AL QA'DAH - DHU AL HIJJAH - AL MOHARRAM

OCTOBER - NOVEMBER - DECEMBER



The Contemporary Muslim